Sitzungsberichte
der Heidelberger Akademie der Wissenschaften
Stiftung Heinrich Lanz
Philosophisch-historische Klasse
Jahrgang 1919. 7. Abhandlung

Agatharchidea

Von

OTTO IMMISCH
in Freiburg

Eingegangen am 20. Mai 1919



Heidelberg 1919
Carl Winters Universitätsbuchhandlung

Verlags-Nr. 1494

Sitzungsberichte
der Heidelberger Akademie der Wissenschaften
Stiftung Heinrich Lanz
Philosophisch-historische Klasse
Jahrgang 1919. 7. Abhandlung

Agatharchidea

Von

OTTO IMMISCH
in Freiburg

Eingegangen am 20. Mai 1919



Heidelberg 1919
Carl Winters Universitätsbuchhandlung

Verlags-Nr. 1494.

1.

In seinen Untersuchungen über Ephorus (Herm. 46, 1911, 161 ff. 321 ff.) hat LAQUEUR die Bedeutung der Tatsache ans Licht gestellt, daß Ephorus dem Einzelbuche seines historischen Werkes eine Sonderaufgabe stellte und es demgemäß mit eigenem epideiktisch-moralischen Proömium ausstattete, ein Kompositionstypus, dessen Nachwirkung, besonders auf Sallust und Diodor, mit reichen Ergebnissen dargelegt wird. Hierbei war indessen die Theorie der Epideiktik nicht nur beiläufig und mit so enger Beziehung auf Isocrates heranzuziehen, wie es bei LAQUEUR geschieht (201 ff.). Die aristotelische Regel ὅτι ἂν βούληται εὐθὺ εἰπόντα ἐνδοῦναι καὶ συνάψαι (Rhet. 3, 1414 b 25), die für die Proömienfreiheit der Epideiktik schlechthin gilt, enthält ein Allgemeines, ὅπερ πάντες (ἐπιδεικτικοί) ποιοῦσιν, und die Helena des Isocrates ist nur ein Beispiel dafür von vielen. Die Epideiktik greift dann bekanntlich, wie sie es auf die Historiographie tut (die Kontroverse darüber mit Ephorus bildete den Inhalt gerade eines jener freien Proömien bei Timäus, Fr. 55 FHG 1, 203), so auch auf andere Literaturgattungen über. Beispiele liefert Cicero mit dem 2. Buche der Rhetorici und dem Werke de gloria, das noch in der Buchfabrik ein neues Proömium bekommen mußte — *tu illud desecabis*, *hoc adglutinabis* —, weil sich herausstellte, daß das eingelieferte schon einmal *in Academico tertio* verwendet worden war. *Id evenit ob eam rem*, *quod habeo volumen prooemiorum. Ex eo eligere soleo*, *cum aliquod syngramma institui*, ad Att. 16, 6, 4. An der Freiheit der Proömien nehmen auch die παρεκβάσεις teil; aus der eben angeführten Stelle des Polybius über Timäus geht hervor, daß der von Timäus in einem Proömium bekämpfte Ephorus das gleiche allgemeine Thema, die σύγκρισις von Geschichte und Epideiktik, in einer jener Einschaltungen behandelt hatte, worin er nach Polybius' Urteil seine Vorzüge glänzend entfaltete. Die epideiktische Regel erweitert sich also: sie gestattet, und fordert sogar, im Vorspiel wie im Zwischenspiel ein Verlassen des Rahmens, ein Verweilen außerhalb des Themas. Der ästhetische Zweck ist durchsichtig. καὶ ἐὰν ἐκτοπίσῃ, sagt Aristoteles, ἁρμόττει, καὶ μὴ ὅλον τὸν λόγον ὁμοειδῆ εἶναι.

Dabei ist aber noch ein besonderer Unterschied zu machen, mit Quintilian (3, 8, 8). Dieser kennt neben *principia longe a materia ducta* auch solche *ex aliqua rei vicinia.* Man wird natürlich im Einzelfall die Frage nach dieser näheren Beziehung des Proömiums zum Stoff der folgenden Darstellung zu prüfen haben, die bei Ephorus wie es scheint die Regel war. Wir tun es bei einem von LAQUEUR nicht mit herangezogenen Schriftsteller, dessen geschichtliche Werke wir zwar leider nicht haben, doch gehört Agatharchides mit seinem erdkundlichen Buche über das Rote-Meer-Gebiet natürlich in die gleiche literarische Linie hinein. Nach dem Bericht des Photius (Cod. 250, 445b 37ff.) eröffnete sein fünftes Buch ein sehr umfängliches Proömium dieser freien epideiktischen Art, welches — einen bestimmten Adressaten anredend, 446 a 12 — scheinbar ganz losgelöst vom Inhalt des nachfolgenden Buches eine artistische Einzelfrage erörtert, für Poesie wie Prosa, und zwar die Frage nach der wirkungsvollsten Darstellung schwersten menschlichen Unglücks, wir könnten auch sagen: die kunstgerechte ἐλεεινολογία, oder: πῶς τὰς ὑπερβαλλούσας ἐνίοις ἀκληρίας τὸν ἐκτὸς τῶν κινδύνων κείμενον[1] πρεπόντως ἐξαγγελτέον (445b 40). Das ist für das hellenistische in Kunst und Literatur gleichmäßig hervortretende Streben nach leidenschaftlicher und zugleich wirklichkeitstreuer Eindringlichkeit eine sehr bezeichnende Fragestellung. Die Schlagworte dieser nacharistotelischen Ästhetik, die darauf abhebt τοὺς ἀναγιγνώσκοντας συμπαθεῖς ποιεῖν τοῖς λεγομένοις, sind ἔκπληξις und ἐνάργεια; vgl. neben LEOPOLDIS Dissertation de Agatharchide Cnidio (Rostock 1892) 63ff. besonders HEINZE, Virgils epische Technik[2] 463ff.; GEIGENMÜLLER, Quaest. Dionys. de vocabulis artis crit., Diss., Lips. 1908, 41; SCHELLER, De hellenistica hist. conscr. arte, Diss. Lips. 1911, 57ff., neuerdings auch KROLL, Sokr. 6 (1918) 81ff. und LILLGE ebd. 209ff. und 279ff.

Das Streben nach stärksten Eindrücken solcher Art ist aber recht eigentlich ein Ausdruck des gesamten Lebensgefühles jener Zeit. Auch hier einen einzelnen, den nachgerade zum Allerwelts-

[1] Dieser aus Vermischung mit den Konstruktionen von δεῖ oder χρή entstandene Akkusativ statt des Dativs gilt mit Unrecht für eine attische Besonderheit (KÜHNER-GERTH 1, 448). Bei Polybius stehen in 21 Fällen zehn Akkusative neben elf Dativen, und zwar immer, wie hier auch, von Partizipien (HAMILTON FORD ALLEN, Class. Philol. 4, 1909, 55). Also nicht etwa ein Attizismus des Agatharchides (oder gar: des Photius).

mann erhobenen Posidonius, verantwortlich zu machen, dieser Versuch MUTSCHMANNS (Herm. 52, 1917, bes. 190ff.; in bezug auf die Schrift 'vom Erhabenen' waren freilich NORDEN, Agn. Theos 104ff. und JÄGER, Nemesios 23ff. voraufgegangen, wie anderseits jetzt SCHMID, Rhein. Mus. 72, 1918, 249 ihm zuzustimmen scheint, desgl. RUDBERG, Forschungen zu Poseidonios 1918, 131, 144ff.) mußte scheitern, wie so viele, die diesem einzigen Namen anheften wollen, was des ganzen Zeitgeistes ist; vgl. bezüglich der fraglichen ästhetischen Theorie gegen MUTSCHMANN jetzt auch KROLL, a. a. O. und die Gegenbemerkung des gefallenen MUTSCHMANN im Sokr. 6, 318f. Die Neigung, bedeutsame Persönlichkeiten an die Stelle von bedeutsamen Richtungen zu setzen, ist für unsere Gegenwart sehr bezeichnend und ehrt sie auch; vielfach freilich verbindet sich damit ein merkwürdiges Huldigungsbedürfnis, als wirke in dieser Hinsicht eben jenes Stück Orient nach, das im Hellenismus und insbesondere in der Persönlichkeit des Posidonius selbst mit im Spiele war. — Was nun jene ästhetischen Theorien angeht, so sind gewiß auch sie technisch systematisiert worden, aber, wie vollkommen deutlich ist, keineswegs nur einmal und mit eindeutiger, als vorbildlich empfundener Autorität. Wer auch nur das in den zitierten Schriften gesammelte Material überblickt, sieht leicht, wie verschieden ἐνάργεια gefaßt wird. Einmal ist's eine bloße Stilfigur, vorzugsweise (mit dem πιθανόν vereint) gerade in der verstandesmäßigsten der drei Stilgattungen heimisch, im skeptisch-kühlen γένος ἰσχνόν (z. B. Demetrius 208ff.). Quintilian, der ἐνάργεια auch so kennt (8, 3, 61ff.), zeigt gleichwohl in anderem Zusammenhange (6, 2, 25ff., bes. 32ff.), es sei der Ausdruck eigener Leidenschaft, die Erlebtheit des Dargestellten das Entscheidende[1], und dies führt auf eine ganz verschiedenartige, auf eine nicht mehr intellektualistische sondern emotionale Kunstauffassung. Das ist aber dieselbe, von der es in dem lehrreichen Kapitel von den Definitionen der Rhetorik heißt: *quidam artem quidem, sed a scientia et virtute disiunctam* (2, 15, 2). Diese rein ästhetische und nicht mehr heteronome, diese innerhalb der im Altertum die Kunst so weithin beherrschenden intellektualistischen und moralistischen Befangenheit außerordentlich bemerkenswerte Auffassung liegt wirklich vor beim Verfasser περὶ ὕψους. Denn der hat geradezu πειθώ, πιθανόν

[1] Vgl. auch JENSEN, Neoptolemos und Horaz, Abh. d. Berl. Akademie 1918, Nr. 14, 36.

und πείθειν, diese Schiboleths in der Definition aller Intellektualisten, aus der beherrschenden Stellung im obersten Zweck der Redekunst verdrängt, er hat geradezu ἔκστασις sowie τὸ σὺν ἐκπλήξει θαυμάσιον (also die Bestürmung des Gemütes) der Verstandesbeeinflussung ausdrücklich übergeordnet (1, 4). Freilich tut er das wiederum in einer merkwürdig einseitigen Weise, indem er nun aus dem weiten Gebiete der emotionalen Wirkungen diesen Vorzug eben nur dem Pathetisch-Erhabenen zuerkennt[1] und ausdrücklich sagt, es habe den Vorrang (κρατεῖ) nicht nur τοῦ πιθανοῦ, sondern auch τοῦ πρὸς χάριν. Dagegen des Eratosthenes ψυχαγωγία — bei dem Ineinanderfließen der Vers- und der Prosakunst[2] in diesen Theorien darf sie ohne weiteres herangezogen werden — umfaßte wohl beide Seiten gleichmäßig, und bei Dionys (π. συνθ. 10f.) und Horaz (ars poet. 99f.) sehen wir das näher ausgeführt. Kurz, wir haben es mit Systematisierungsversuchen sehr mannigfaltiger Art zu tun[3], für die indessen wesentlich sind einmal die verstärkte Geltung des Emotionalen, sodann eine gewisse allgemeine Entwicklungslinie der praktischen Ästhetik, die, was nunmehr wohl in der Hauptsache anerkannt wird, peripatetisch bestimmt ist. In dieser Richtung liegen denn auch die uns beschäftigenden Gedanken des Agatharchides, und das kann nach allem, was sich uns namentlich auch über seine philosophische Haltung ergeben wird, in keiner Weise befremden. Nur gilt es, scharf zu betonen, daß seine Fragestellung in dem uns beschäftigenden Proömium nicht von grundsätzlicher oder umfassender Art ist, sondern er hat, wie wir sahen, einen ganz bestimmt

[1] Vgl. 'altus' im Urteil der κριτικοί über Accius gegenüber dem doctus Pacuvius (Horaz, Ep. 2, 1, 50, wohl nach Varro).

[2] Agatharchides selbst stellt ja 445b 39 sein Thema auf als ein solches, worüber πολλοὶ καὶ τῶν πολιτικῶν ἀνδρῶν καὶ τῶν ποίημα γεγραφότων διηπορήκασιν. Beiläufig: die Terminologie πολιτικοί und ποιηταί schon bei Isocrates, Euag. 10; vgl. Brandstaetter, Leipz. Stud. 15 (93) 138 u. 193f. — Die Auffassung des Eratosthenes vertritt Agatharchides offenkundig in der bedeutsamen Stelle 444b 20ff., die mit den Worten schließt: ὅτι πᾶς ποιητὴς ψυχαγωγίας ἢ (d. i. μᾶλλον ἢ) ἀληθείας ἐστὶ στοχαστής; vgl. auch Diodor 3, 11, 1 und 17, 1.

[3] Z. B. stehen bei Dionys und Horaz καλὸν und ἡδὺ als die zwei γενικώτατα sich gegenüber, während Panätius (der allerdings die körperliche Schönheit meint) bei Cicero off. 1, 130 innerhalb der *pulchritudo* selbst zwei genera unterscheidet, die mehr weibliche *venustas* und die mehr männliche *dignitas*, was doch schwerlich, wie Heinze zu Hor. 99 anmerkt, auf dasselbe hinausläuft.

umgrenzten Einzelpunkt im Auge, nämlich ausschließlich das künstlerische Darstellen außergewöhnlichen Unglücks. Wenn er dabei die Schule des Hegesias ablehnt (τοὺς περὶ Ἡγησίαν 447 b 5), so geschieht es tatsächlich nur im Hinblick auf diesen einen Sonderfall. ,,Deshalb auch kein Gedanke an attizistische Opposition," wie v. Wilamowitz mit Recht sagt (Hermes 35, 1900, 28; vgl. auch Radermacher, Rh. Mus. 54, 1899, 355). Er fügt ebenso richtig[1] hinzu: ,,Agatharchides selbst würde einem Attizisten asianisch sein." Daß gar im Sprachlichen von Attizismus keine Rede sein kann, lehrt schon das erste Lesen dieser echt hellenistischen Prosa und ist von Leopoldi a. a. O. 76ff. eingehend nachgewiesen (vgl. auch die Einzelheit oben S. 4 Anm. 1). Wie Photius trotzdem dazu kam, Agatharchides für einen ἀττικιστής zu erklären (454 a 33, aus Anlaß des bei attizistischer Sprachrichtung befremdlichen Wortes καμάρα, das in der bei Diod. 3, 19, 12 erhaltenen Stelle auch wirklich steht und das Photius selbst im Lexikon s. v. καμάριον ein Ἑλληνικὸν ὄνομα nennt), das läßt uns z. T. schon die Wahl der Gegenbeispiele ahnen, die Agatharchides dem verworfenen Hegesias gegenüberstellt, völlig verstehen und richtig einschätzen werden wir's erst viel später gegen Ende unserer Untersuchung.

Die Verurteilung der Hegesianischen Elendsschilderei, schwerlich der ganze Inhalt des Proömiums, erfolgt in einem viergliedrigen Verfahren. Erstens (446 a 17ff.) verfehlte dieser Darsteller die von ihm selbst beabsichtigte Wirkung dadurch, daß er auch bei Stoffen von herber Schwere in gezwungener Weise geistreichelte: τὸ ἐξ ἀνάγκης ἐν αὐστηρῷ πράγματι κομψότητα διαφαίνειν. Hierdurch kam zwar die κομψότης, sein ἴδιον ζήλωμα, zu ihrem Recht, dagegen wurde das eigentliche Ziel verfehlt: τὸ πάθος ὑπὸ τὴν ὄψιν ἀγαγεῖν διὰ τῆς ἐναργείας (446 b 18). Der Anschluß an die peripatetische Lehre ist hier ganz klar. Theophrast

[1] Vgl. auch Heinr. Heck, Zur Entstehung des rhet. Attizismus, Diss. München 1917, S. 6 und Wachsmuth, Einleitung in das Studium der alten Geschichte 584: ,,Seine Art Geschichte zu schreiben unterschied sich in der Hauptsache gewiß nicht von der durch Polybius so lebhaft bekämpften Manier der novellistischen Historiker der Hellenen." Nach Photius' Urteil, an der anderen Stelle, gehört Agatharchides, in seinen Reden Thucydidesnachahmer, zum μεγαλοπρεπές. Neben μέγεθος und ἀξίωμα fehlte auch das ἡδὺ καὶ κηλοῦν nicht (Cod. 213, 171 a 27ff., wobei Beachtung verdient, daß die gerühmte Kunst, dem gebräuchlichen Wortschatz neue und eigene Wirkungen abzulocken, in den Regeln des Horaz wiederkehrt, 47).

tadelte aus genau demselben Grunde die angeblich von Lysias herrührende Rede des gefangenen Nicias; denn der Verfasser sei χαριεντιζόμενος ἐν οὐ χαρίεντι καιρῷ, und sein Erfolg sei τὸ πάθος τῇ λέξει περιαιρεῖν (Dion. Hal. Lys. 14 = Theophr. π. λέξεως S. 109 Mayer). — Zweitens (ἄλλου γένους ἁψώμεθα 446 b 25): des Hegesias Wortspiele sind mit ψυχρότης (ib. 33) behaftet, weil sie nur auf einem Widerspiel der Worte, nicht auch der Sachen beruhen, wie das an einem Gegenbeispiel aus Demosthenes erläutert wird[1]. Das dritte (ἕτερα τῶν εἰρημένων ὅμοια 447 a 3) ist die verstiegene Bildlichkeit des Ausdruckes, die der mit der ἐνάργειᾳ nächstverwandten ἔμφασις abträglich ist. Bis hierher scheint auch die Reihenfolge der Argumente durch eine bereits überkommene Systematik gebunden zu sein. Sie entspricht nämlich der vom Verfasser der Schrift περὶ ὕψους (8) eingehaltenen (die denn also wenigstens in dieser Hinsicht bestimmt unter vorposidonischem Einflusse steht): Punkt 1 gehört ins Gebiet der μεγαλοφροσύνη und des πάθος, Punkt 2 zur σχημάτων πλάσις, Punkt 3 zur γενναία φράσις (ἧς μέρη πάλιν ὀνομάτων τε ἐκλογὴ καὶ ἡ τροπικὴ καὶ πεποιημένη λέξις). Es fehlt dagegen bei Agatharchides die Berücksichtigung der σύνθεσις, und daß er gerade in diesem Stück so gar nichts an der „asianischen" Manier des Hegesias auszusetzen findet, während doch dessen rhythmische Kleingliedrigkeit und Kurzatmigkeit dem packend Pathetischen offensichtlich Abbruch tun mußte, zeigt am besten, wie fern ihm noch jene spätere Kritik des ζῆλος Ἀσιανός gelegen hat, die wir besonders aus Cicero kennen lernen (vgl. v. Wilamowitz, a. a. O. 7). Als viertes Stück seiner Kritik bietet er vielmehr nach seinem Urteil gelungene Beispiele, deren Vorzüge das Mißlungene bei Hegesias ins Licht stellen sollen (447 a 17 ff.), aus Stratocles, Aeschines, Demosthenes. Die Wahl von lauter Attikern ist gewiß bedeutsam und weist bereits auf einen Geschmack für das Attische hin, der freilich nicht, wie Photius

[1] Photius trifft den Sinn der Agatharchideischen Kritik nicht, wenn er es so darstellt, als erkenne sie an, daß mit solchen Mitteln immerhin der Zweck der ἐλεεινολογία so ziemlich erreicht werde (446 b 40). Dagegen hat er in seiner eigenen, sehr treffenden Charakteristik des Agatharchideischen Stils (Cod. 213) richtig erkannt, daß Agatharchides selbst, wenn er theoretisch Sachwirkung statt Wortwirkung fordert, sich im Einklang mit der eigenen Praxis befindet (171 b 2): ποιεῖ δὲ αὐτῷ τοῦτο μάλιστα οὐχὶ ἡ τῶν λέξεων αὐτὴ καθ' ἑαυτὴν μεταβολή, ἀλλ' ἡ ἀπὸ πραγμάτων ἑτέρων εἰς ἕτερα... μετάβασίς τε καὶ μετατροπή.

glaubte, auch die eigene Sprache des Agatharchides beeinflußt hat, der vielmehr überhaupt nicht auf die Sprache geht, sondern auf Stil in einem viel höheren Sinne und dessen Vorhandensein und Bedeutung uns später, wie schon bemerkt, noch besser kenntlich werden wird. Für jetzt müssen wir uns einer ganz anderen Frage zuwenden.

Wozu dient dieses sonderbare stilkritische Proömium mit seiner Theorie der Elendsschilderei oder ἐλεεινολογία vor dem Schlußbuche eines großen Werkes περὶ τῆς Ἐρυθρᾶς θαλάσσης? Gehört es zu den Proömien, die ganz willkürlich und völlig ohne Beziehung zum nachfolgenden Inhalt sind, oder ist es *ex aliqua rei vicinia petitum*? Sicher das zweite, trotz Frietens entgegengesetzter Ansicht (31), der das Stück deshalb lieber dem Werke über Asien zuweisen möchte. Im Buche selber folgte nämlich auf die Theorie der ἐλεεινολογία sehr bald eine eigene Leistung dieser Art, die das Theoretische zu verwirklichen hatte: bei der Beschreibung der Goldbergwerke das Elend der zu dieser Arbeit verurteilten Strafgefangenen[1]. ὑπερβολὴν οὖν οὐδενὶ τὸ πάθος δυστυχήματι καταλιπεῖν ἐκτραγῳδήσας (!) τὸν τρόπον ἀπαγγέλλει τῆς περὶ τὸ χρυσίον ἐργασίας, so führt Photius diese Schilderung des Agatharchides ein (447 b 37). Das Stichwort ἀκληρία, das wir bei der Themastellung im Proömium lasen (445 b 41), kehrt hier bezeichnenderweise[2] in ähnlicher Form gleich zu Beginn wieder (447 b 3, 4): ὅτι οὓς ἔσχατον κατέχει ἀκλήρημα, τούτους ἡ τυραννὶς[3] εἰς τὴν τῶν χρυσωρυχίων ἀπάγει πικροτάτην δουλείαν, τοὺς μὲν ἅμα γυναιξὶ καὶ παισὶ ταλαιπωρουμένους, τοὺς δὲ χωρὶς τῶν εἰρημένων,

[1] Vgl. Diodor 3, 12, 2 und Oertel, Die Liturgie, L. 1917, 18ff.

[2] Denn daß der Ausdruck nicht auf Photius' Rechnung zu setzen ist (er steht auch 457b 14 und 459a 3 und 5), beweist Diodor 3, 12, 4 (μυριάδες ἀκληρούντων ἀνθρώπων) und 13, 2 (τοὺς ἀκληροῦντας).

[3] Diese Ausdrucksweise muß bei dem ὑπογραφεύς und ἀναγνώστης des Heraclides Lembus befremden, der unter Philometor (181—140) an hervorragenden Stellen im Staatsdienst tätig war. Auch sonst stand Agatharchides dem Hofe nahe (Schwartz RE 1, 739). Die Gereiztheit des Ausdrucks, die Diodor zu wiederholen so wenig Grund hatte (12, 2: οἱ γὰρ βασιλεῖς τῆς Αἰγύπτου) wie etwa Photius sie von sich aus hineinzutragen, verlangt Erklärung. Agatharchides hat das Werk über das Rote Meer nach seinen eigenen Schlußworten (460 b 3ff.) jäh abgebrochen (ἄρδην ἀπολελοίπαμεν) nicht nur aus zunehmender Altersschwäche, sondern auch wegen der Unmöglichkeit, seine Materialsammlung dazu, die nach Diodor 3, 18, 3 und 38, 1 teils auf Augenzeugenberichten fußte, teils τῶν ἐν Ἀλεξανδρείᾳ βασιλικῶν ὑπομνημάτων entnommen war, genauer Prüfung zu unterziehen: οὔτε τῶν

vgl. auch 448 a 38: οὗτοι πάντες οἱ τὸν εἱρημένον τῆς τύχης κλῆρον ὑπελθόντες ποθεινότερον ἔχουσι τοῦ βίου τὸν θάνατον (über die Nachbildung dieser ἔκφρασις durch Posidonius siehe unten S. 42). Auch weiterhin schilderte das Buch noch ähnliche παθήματα, so das Kranken und Sterben der Akridophagen 453 b 4ff., wo Diodor 3, 29, 5 wiederum das kennzeichnende Wort ἀκληρότατον hat; vgl. auch das sehr ähnliche Fr. 113 (GGM 1, 195), wo Plutarch von συμπτώματα καινὰ καὶ ἀνιστόρητα redet. Weiter: das Leben und Arbeiten auf der Topasinsel 456 b 18ff. (Diod. 3, 39, 6ff.), sodann τὸ περὶ τὰς ἐλεφαντηγοὺς κακόν, welches πολὺν ἔλεον τοῖς πάσχουσιν ἀπὸ τῶν ὁρώντων ἐκκαλεῖται (456 b 39ff. nebst Diod. 3, 40, 4ff.), die Schiffahrt an der unwirtlichen Küste (457 b 27ff. und Diod. 3, 44, 4): οὐ γάρ ἐστιν, οὐκ ἔστιν οὐ λιμὴν εὔορμος, οὐ σάλος ἐπ' ἀγκύρας, οὐ κόλπος ἐπὶ σκέπης, οὐ χηλῆς ἐντύπωμα, ἀναγ-

ὑπομνημάτων ἀκριβῆ παραδιδόντων σκέψιν, und zwar διὰ τὰς κατ' Αἴγυπτον ἀποστάσεις. So drückte sich schwerlich jemand aus, der bei der Niederschrift dieser Worte in Ägypten selbst weilte. Also dürfte zu schließen sein, daß er mit ἀποστάσεις nicht, wie auch Schwartz glaubt, die Wirren bei der Vertreibung des Physkon meint (132/1), sondern er wird, wie Aristarch und andere, schon im Jahre 145 vor dem damals gegen die Intellektuellen wütenden Physkon gewichen sein und zu den Berühmtheiten gehören, die dieser Κακεργέτης vertrieb: ἐποίησε πλήρεις τάς τε νήσους καὶ πόλεις ἀνδρῶν γραμματικῶν φιλοσόφων γεωμετρῶν μουσικῶν ζωγράφων παιδοτριβῶν τε καὶ ἰατρῶν καὶ ἄλλων πολλῶν τεχνιτῶν (Ath. 4, 184c). Genauer läßt sich die Zeit des Werkes nicht bestimmen. Den im ersten Buch eingelegten συμβουλευτικός (über welchen jetzt auch Klek zu vergleichen, Symb. serm. hist. crit., Drerups rhet. Forschungen 8, 1919, 137ff.) spricht, womit alle biographischen und chronologischen Folgerungen für Agatharchides entfallen, nicht dieser selbst. Denn das 444b 41ff. vorangestellte Urteil über diese Rede, welches wegen der Beteuerungsformel πρὸς Διὸς καὶ θεῶν nicht von Photius sein kann, gehört dem Agatharchides, dieser kann also nicht selber der beurteilte Sprecher sein. — Ebenso wenig gestattet eine chronologische Festlegung der tadelnde Hinblick auf die imperialistische Ländergier Roms (denn die Römer sind natürlich mit den ἐπὶ πάντα τόπον τὰς δυνάμεις στρέφοντες 459b 2 gemeint; vgl. Diodor 3, 47, 8, doch auch 5, 38, 3): seit dem ersten entscheidenden Waffengang mit dem Seleukidenreich schwebte ja doch beständig Roms Schwert über dem Orient. Mit Wagner (siehe später) im Ansatz des Agatharchideischen Werkes um Jahrzehnte tiefer hinabzugehen — was schon Frieten wollte, de Agath. Cnidio 2, indem er ganz ungerechtfertigterweise meint, der Posten des ὑπογραφεὺς καὶ ἀναγνώστης, den Agatharchides bei Heraclides Lembus bekleidete, setze einen admodum adulescens voraus —, dazu reicht Wagners wenig kontrollierbares Material über geschichtliche Vorgänge in den östlichen Barbarenreichen nicht aus. — Bedeutsam scheint noch die Schlußbemerkung der Photiusexzerpte (460b 17ff.) über des Astronomen

καία καταφυγή, τὸν ναυτίλον δεχόμενον. Wie sehr überhaupt derartige ἐκφράσεις ihm am Herzen liegen, zeigt noch gegen den Schluß hin die Stelle 460 a 17ff., wo er versichert, sein Buch, weil es ἀληθινὴ ἱστορία sein wolle, beschränke sich auf unerfundene Tatsächlichkeiten, und zwar auf πάθη τὰ γεννῶντα τὰς προφανεῖς συμφοράς. Daneben erkennt er durchaus eine viel weitergehende Literaturgattung an, die nur hier nicht für ihn in Betracht komme: εὑρίσκειν δὲ πιθανώτερα τούτων εἰς μὲν ὑπόθεσιν παράδοξον φιλοτιμούμεθα, ἱστορίαν δὲ ἀπαγγέλλοντες ἀληθινὴν οὐκ ἂν ὑπομείναιμεν. In dieser ὑπόθεσις παράδοξος neben der Geschichtsschreibung blickt schon die vielverhandelte Rhetorentheorie über die Erzählungskunst durch, über die es hier genügen mag auf Reitzenstein, Hell. Wundererzählungen, zu verweisen, 92ff. (es sei nur beiläufig bemerkt, daß der technische Ausdruck μυθῶδες πλάσμα bei Agatharchides auch 460 a 29 auftaucht).

Arrhian Schrift von der Nichtigkeit des Glaubens an Kometenvorzeichen. Dieser vor Eratosthenes lebende Schriftsteller (vgl. Susemihl, Alex. Lit. 1, 775) gestattet an sich zwar auch keine nähere Fixierung der Agatharchidesstelle, fragt man aber nach dem Zusammenhang dieser Äußerungen, so ergibt sich, sie müssen auch ihrerseits zu den Selbstbekenntnissen am Buchschluß gehören, die unmittelbar vorhergehen. Die noch im dürftigen Exzerpt an den starken Ausdrücken kenntliche Ablehnung Arrhians (πολλοῖς ἀγωνίσμασι πειρᾶται δεικνύναι) weist doch wohl darauf hin, daß Agatharchides um 145 schreibend, wie wir annehmen, solcher Kometenvorzeichen gedacht hat, die als Vorboten der schweren Weltbegebenheiten gelten konnten, die auch in sein Leben und Arbeiten unheilvoll eingegriffen hatten. Er konnte das als Peripatetiker sehr wohl (vgl. Seneca Nat. Qu. 7, 28, 1ff. und 30, 1). Er war aber auch ohnehin, wie sich noch zeigen wird, weit entfernt vom Standpunkt einer aufklärerischen Auffassung wie sie Arrhian vertrat. Die ἐνάργεια, auf die er überall hielt, boten ihm ja die tatsächlichen Vorgänge und Erlebnisse. Im übrigen wird er gedacht haben, wie ihn Diodor 1, 41, 6 (vgl. auch 3, 30, 4) reden läßt: πολλὰ τὴν φύσιν ἐναντίως φέρειν, ὧν τὰς αἰτίας οὐκ ἐφικτὸν ἀνθρώποις ἀκριβῶς ἐξευρεῖν; vgl. ebd. 3, 31, 2, wo es von den παράδοξα der φύσις heißt, τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος ἀδυνατεῖ τῷ νῷ συνιδεῖν. Nun waren in jener Zeit wirklich auffällige Kometen sichtbar gewesen, nach Seneca (a. a. O. 15, 1) ein besonders eindrucksvoller, *non minor sole*, nach dem Tode Demetrius I von Syrien (†150), ein anderer *Attalo regnante.* Da er, nach Seneca zu schließen, nach dem eben erwähnten erschien, so war das etwa zwischen 149 und 138, wo Attalus II. starb. Der Hinweis auf diese Zeichen paßt also gut in den Epilog des um 145 verfaßten Werkes. — Schließlich stimmt zu unserem Ansatz auch das Verhältnis zu Artemidor, dessen enger Anschluß an Agatharchides denn doch wohl einen größeren Zeitabstand voraussetzt, zumal dann, wenn sich an Stelle des ursprünglichen Werkes bereits die Epitome geschoben hatte, wie das für Artemidor, freilich nicht ohne Widerspruch, Ruge annahm, Quaest. Strab., Diss. Lips. 1888, 66.

Das theoretische Proömium über die ἐλεεινολογία ist uns mithin verständlich geworden. Vermutlich wird es in der durch das letzte Zitat angedeuteten Weise auch über die ὑπόθεσις παράδοξος gehandelt haben und also sogar noch ausführlicher gewesen sein, als Photius erkennen läßt. Wir lernen vor allem: dieses Proömium ist seinem zugehörigen Buche nicht völlig stofffremd, es ist *ex aliqua rei vicinia petitum.*

Bei dieser Sachlage erwartet man nun aber gewiß, daß alle fünf Bücher des Werkes in ähnlicher Weise eingeleitet, also Sonderbücher von geschlossener Komposition waren, wie es Ephorus' Vorbild an die Hand gab, daß insbesondere zu Beginn des ganzen Werkes eine vermutlich sehr weitausholende Gesamteinleitung nicht gefehlt hat. Doch zeigt gegenwärtig der Auszug des ersten (von Photius neben dem fünften und Schlußbuche leider allein berücksichtigten) Buches keine Spur davon. Der Zweck meiner Untersuchung ist, das fehlende Stück gleichwohl aufzuweisen und damit ein neues Agatharchideum von literargeschichtlich und philosophiegeschichtlich wie mir scheint nicht ganz unerheblicher Bedeutung. Es handelt sich dabei um ein rechtes apertum opertum, wahrscheinlich sogar nur darum, einen bereits von David Ruhnken gemachten Fund wieder ans Licht zu ziehen. — Vorher verzeichne ich kurz, außer den schon genannten Leopoldi und Schwartz, die wichtigste Literatur über Agatharchides: Frieten, de Agath. Cnidio, Diss. Bonn 1848, wo S. 3 die ältere Literatur zusammengestellt ist; Car. Müller, FHG 3, 910ff. und GGM 1, LIVff. u. 111ff.; Susemihl, Gesch. d. gr. Lit. in der Alexandrinerzeit 1, 685ff.; Wagner, Agath. u. der mittlere Peripatos I. Progr. RG. Annaberg 1901 (vorher Fleckeisens Jahrb. 1895, 145ff.; 1896, 327ff.; 1897, 761ff.); Berger, Gesch. d. wissenschaftl. Erdkunde der Griechen² (1903) 493ff.; Christ-Schmid, griech. Lit. 2⁵ (1911) 196f.

2.

Wyttenbach berichtete 1799 in seiner Biographie Ruhnkens (opusc. L. 1821, 1, 641, wieder angeführt 1836 von Walz, Rhet. gr. 9, p. XXIV, während F. A. Wolf an der von Walz zitierten Stelle, Lit. Anal. 4, 515ff. nicht auf Agatharchides eingeht): Ruhnken habe ihm anläßlich seiner berühmten Entdeckung der Longinea mitten im Apsines versichert: *simile quid se anim-*

advertisse apud Photium, in Agatharchide: cuius excerpta errore librarii in duo diversa capita esse divulsa, ut interiectis aliis aliorum scriptorum excerptis alterum caput suo auctori subtractum et in alienum nomen migraverit. WYTTENBACH fährt fort: *sed hoc quale sit nondum satis iudicare potui: quandoquidem neutra in Photii editione, Hoeschelii et Schottii, quid ad marginem notatum nec in peculiaribus adversariorum schedis quidquam a Ruhnkenio significatum adhuc repperi.* Hierbei ist — mag nun RUHNKEN selbst über die Einzelheiten der vielleicht nie ernstlich in Angriff genommenen Sache sich nicht ganz zutreffend ausgedrückt haben, oder mag seine Erzählung in WYTTENBACHS Gedächtnis nachträglich etwas verschoben worden sein — irrtümlich nur die Angabe über den Zwischenschub einer Mehrzahl nicht-agatharchideischer Exzerpte und die Behauptung, das abgesprengte Stück laufe jetzt unter einem bestimmten, von Agatharchides verschiedenen Verfassernamen. Die Absprengung selbst (*excerpta errore librarii in duo diversa capita esse divulsa*) ist richtig; nur geht die gesuchte Einleitung zum ersten Buche, die das losgetrennte Stück enthält und die sich als eine sehr umfängliche, philosophische Haupteinleitung des Gesamtwerkes herausstellt, dem Codex 250 unmittelbar voraus, abgesondert als Codex 249, und zwar als ein anonymes Werk, gegenwärtig mit der Einführungsformel ἀνεγνώσθη Πυθαγόρου βίος, die schon beim ersten Durchlesen als durchaus unvereinbar mit dem Gesamtinhalt sich erweist.

Zur Bequemlichkeit des Lesers gebe ich unten S. 27ff. einen Abdruck des Stückes. Zweierlei sei vorab bemerkt. Die Länge der in unexzerpierter Gestalt allerdings recht ausführlich zu denkenden Abhandlung kann nicht ins Gewicht fallen, auch nicht das weite Ausholen und das bis ziemlich zum Schluß andauernde Fernbleiben vom Hauptgegenstand des agatharchideischen Werkes. Wir haben dieses Sichgehenlassen in der Komposition schon kennen und verstehen gelernt. Es sei hier neben der besprochenen Einleitung zum fünften Buche noch auf Exkurse von teilweise ähnlichem Umfang verwiesen. So im ersten wie es scheint mehr historischen Buche die an die Frage nach dem Ursprung des Namens Ἐρυθρὰ θάλασσα angeknüpfte allgemeine Erörterung über den Widersinn mythologischer Erfindungen (442 b 29 — 444 b 19), allein fast zwei Drittel so lang wie das ganze Exzerpt Cod. 249. Andere Stücke dieser Art waren wohl gleichfalls sehr ausführlich; vgl. die Einlage des oben S. 10 erwähnten συμβουλευτικὸς λόγος

444 b 41—445 a 23, oder die Stelle 453 b ff., wo die πάθη ἀνέλπιστα, durch die ganze Städte und Länder verödet sind, gewiß im ursprünglichen Text nicht bloß kurz registriert, sondern schon wegen der guten Gelegenheit zur ἐλεεινολογία wiederum pathetisch geschildert gewesen sein werden; darauf führt nicht nur der Vergleich mit der freilich auch verkürzten Parallelüberlieferung bei Diodor 3, 30, 3, sondern vor allem die da erhaltene, für den jetzigen Auszug viel zu umständliche Abschlußformel: ταῦτα μὲν οὖν ἡμῖν εἰρήσθω πρὸς τοὺς ἀπίστως διὰ τὸ παράδοξον πρὸς τὰς ἱστορίας διακειμένους· πάλιν δὲ ἐπὶ συνεχῆ τοῖς προειρημένοις μεταβησόμεθα. Ähnlich dürfte das jetzt ganz kurze Exzerpt über die Hauptgeographen der vier Randgebiete (454 b 30—36), woran sich die Betrachtungen ib. 37—455 a 14 angeschlossen haben mögen, einen ursprünglich sehr stattlichen Exkurs bezeichnen, ebenso der Abschnitt 460 a 8ff., wo offenbar eine ausführliche Doxographie περὶ ἀμπώτεων mit einem negativen Schlußurteil stand: ὅτι εἰπὼν περὶ ἀμπώτεων ὁ συγγραφεὺς διαφόρους αἰτίας καὶ πάσας ὡς οὐδὲν ἐχούσας ἀληθὲς ἀποδοκιμάσας ἐπάγει· ὅτι δὲ ταῦτα πάντα λαλιὰν μὲν ἔχει σιγᾶν αἰσχυνομένην, πράγματος δὲ οὐδενὸς ἀντείληπται βοήθειαν δυναμένου τοῖς εἰρημένοις παρασχεῖν, εὐχερές ἐστι μαθεῖν, ja die ganze Ätiologie der Meteora will er überlassen τοῖς ἑτοιμότερον ἔχουσι πρὸς εὐκολίαν ἡμῶν und sich an die Tatsachenschilderung halten (siehe oben S. 11). Ich führe das hier gleich mit an, weil es desselben Geistes[1] ist, wie der Schluß des von uns für Agatharchides beanspruchten Cod. 249, wo 441 a 34ff. ebenso

[1] Man beachte auch die auf Agatharchides zurückgehende (Wagner, Fleck. Jahrb. 1895, 156ff.) Stelle über die Fata Morgana bei Diod. 3, 50, 4ff. Auch da wird die Ätiologie mit sichtbarer Zurückhaltung eingeleitet παραδόξου δ' εἶναι δοκοῦντος τοῦ πράγματος καὶ μύθῳ πεπλασμένῳ παραπλησίου πειρῶνταί τινες τῶν φυσικῶν αἰτίας ἀποδιδόναι τοῦ γινομένου τοιαύτας. Eines Urteils enthält sich der Berichterstatter, dem Wagner a. a. O. viel zuviel als eigene Meinung anrechnet und als bewußte philos. Terminologie. Trotzdem ist ganz zutreffend, was Wagner 161 an weiteren Beispielen für die skeptische Haltung des Ag. nicht nur phantastischen Einzelangaben gegenüber (wie 456a 15ff. und Diodor 3, 36, 1), sondern besonders auch in schwierigen ζητήματα beibringt. Besonders lehrreich ist der Fall 451a 4ff. (Diod. 3, 20), weil es sich da um einen Satz der eigenen peripatetischen Schule handelt, der sachlich natürlich von ihm vertreten wird, dessen Beweise aber durch rhetorisierende Physiologen er ablehnt: εἰς λογικὴν καταχωρῆσαι πίστιν οὐ ῥᾴδιον. Es ist der Satz ἄνθρωπος ἀγέννητος ἐξ ἀιδίου τοῦ γένους ὑφεστώς, wie ihn gerade damals wieder, wohl nicht zu lange vorher, das peripatetische Schulhaupt Critolaus im Zusammenhang des Streites mit den Stoikern περὶ

auf eine berühmte Doxographie eingegangen wurde, diejenige zum Problem der Nilschwelle, mit dem gleichen Bestreben, gegenüber den Hypothesen über die αἰτίαι sich an das Augenscheinliche zu halten. Das wird weiterhin noch näher zu untersuchen sein. — Der zweite Punkt, der hier vorab geltend gemacht werden sollte, betrifft die Textüberlieferung an der Trennungsstelle zwischen Cod. 249 und 250. Da verbindet der Führer des einen der zwei Zweige, Marc. A., tatsächlich beide miteinander. Denn statt des vollständigen Rubrums ἀνεγνώσθησαν Ἀγαθαρχίδου λόγοι δύο, ὁ πρῶτος καὶ ὁ πέμπτος περὶ τῆς ἐρυθρᾶς θαλάσσης καὶ ἑτέρων παραδόξων ἔργων ἐν κεφαλαίῳ διαλαμβάνοντες. ἐκ τοῦ ᾱ λόγου τοῦ περὶ τῆς ἐρυθρᾶς θαλάσσης (worin ἔργων statt πραγμάτων dem Ausdruck nach und ἐν κεφαλαίῳ sachlich Anstoß gibt), bietet A nur: ἀνεγνώσθη ἐκ τοῦ ᾱ λόγου Ἀγαθαρχίδου τῶν περὶ τῆς ἐρυθρᾶς θαλάσσης (vgl. 445 b 37: ἐκ τῆς ε̄ Ἀγαθαρχίδου ἱστορίας τῆς περὶ τὴν ἐρυθρὰν θάλασσαν). Es fehlt also die auf das Werk als Ganzes gehende Einführung, was gut verständlich ist, wenn schon das Vorausgehende dazu gehörte. Martinis Untersuchungen (Abh. d. sächs. Ges. d. Wissensch. 28, 1911, Nr. VI) zeigen, daß in der Überlieferung der Bibliothek überhaupt Bestand, Folge und Abgrenzung der Abschnitte nicht ganz fest sind. Z. B. ist in A gleich im vorausgehenden Cod. 248 bei 431 a 21 eine falsche Trennung eingetreten (die eine Lücke hervorrief) und im Rubrum des neuen Abschnittes

---

ἀφθαρσίας κόσμου verteidigt hatte (vgl. Philo π. ἀφθ. 6ff. und Schmekel, Mittl. Stoa 307ff.). Jene Physiologen befaßten sich dabei auch mit einem primitiven Strandvolk mit so eigenartig abgeschlossenen Wohnsitzen, daß ein früheres Zuwandern dahin zu Lande und wegen seiner Primitivität auch ein solches über See undenkbar schien. Da bleibt wirklich nichts übrig (will Agatharchides sagen), als die Existenz dieser Leute für einen Beweis des erwähnten Lehrsatzes gelten zu lassen: λοιπὸν εἰπεῖν, ὡς αὐθιγενεῖς εἰσι, μνήμην τοῦ πρώτου σπέρματος οὐ λαβόντες, ἀεὶ δὲ ὑπάρχοντες. ὃν τρόπον ἔνιοι τῶν καλουμένων ὡρίσαντο φυσικῶν. Bei Diodor fährt er aber fort: ἀλλὰ γὰρ περὶ μὲν τῶν τοιούτων, ἀνεφίκτου τῆς ἐπινοίας ἡμῖν οὔσης, οὐδὲν κωλύει τοὺς τὰ πλεῖστα ἀποφηναμένους ἐλάχιστα γινώσκειν, ὡς ἂν τῆς ἐν τοῖς λόγοις πιθανότητος τὴν μὲν ἀκοὴν πειθούσης, τὴν δ' ἀλήθειαν οὐδαμῶς εὑρισκούσης. Offenbar ist's so, daß er, wo es um künstlerische Ziele geht, die Rhetorik wohl gelten läßt, aber von der rhetorischen Beweiskunst in realwissenschaftlichen Dingen nichts wissen wollte. Diese Denkhaltung ist zwar noch deutlich verschieden von der philonisch-neuplatonischen, die ἐνάργεια im Sinne von unmittelbarer Gewißheit über alle λόγων ἀπόδειξις stellt, aber eine Vorstufe davon ist sie doch schon.

erscheint infolge der Neubezifferung statt der kürzeren Form ἐκ τῆς κοινῆς ἀπολογίας τὸ προοίμιον die einem neuen Codex angemessenere ἀνεγνώσθη τοῦ αὐτοῦ 'Αριστείδου κτλ. Auf dieselbe Weise dürfte die jetzige umständlichere Einführung von Cod. 250 erst nach seiner Trennung von Cod. 249 entstanden sein. Hierzu kommt, daß die gegenwärtige Betitelung von Cod. 249 ἀνεγνώσθη Πυθαγόρου βίος nicht nur sachlich, wie schon erwähnt, unzutreffend für den Gesamtinhalt des Stückes ist, sondern auch deshalb mehr als verdächtig, weil anonyme Werke in der Bibliothek sich sonst nur innerhalb der christlichen Literatur finden (besonders Akten und Heiligengeschichten), während in der profanen Literatur, mit der einzigen Ausnahme von ein paar Lexika (Nr. 146—148), dieser Fall lediglich bei der Biographie Isidors Cod. 242 vorkommt, die sich aber in den Exzerpten selbst als die des Damascius zu erkennen gibt (vgl. 342 a 26 und 351 b 28). Bei den eigentlichen παλαιοί, den Klassikern, kommen anonyme Schriften nirgends zu Bericht, so daß auch von dieser Seite her der Titel von Cod. 249 das schwerste Bedenken erregen muß. Wenn dessen echter Kopf mit Namen und Buchtitel des Agatharchides durch irgend einen Zufall verloren ging (vermutlich im Zusammenhang mit einem Stück Exzerpt[1] aus dem eigentlichen Eingang des Buches, das schwerlich da einsetzte, wo es jetzt einzusetzen scheint), so ist es gleichwohl nicht wunderbar, daß die Leser beim jetzigen Beginn von Cod. 250 und beim Beginn des fünften Buches (445 b 37) den Agatharchidestitel vermerkten, da ja aus dem früheren Agatharchidesbericht des Photius, Cod. 213, der Ursprung der Exzerpte, so wie sie sich dem eigentlichen Thema deutlich zuwandten, mühelos festzustellen war[2]. Daß aber der Vermerk, wenigstens der erste, in schwankender Form erscheint, verrät schon den sekundären Ursprung.

3.

Die Entscheidung über die Frage kann nur eine Untersuchung des Inhaltes von Cod. 249 bringen. Wir nehmen dabei das schon oben S. 15 berührte Ende des Stückes voraus, weil sich damit

[1] Vgl. den Fall des Cod. 124, wo der Textverlust (hier die gesamte Inhaltsangabe treffend, die indessen vielleicht kurz war, wie im vorhergehenden Cod. 123) vom Titel nur noch übrig ließ ἀνεγνώσθη τοῦ αὐτοῦ, in A ursprünglich gar nur ἀνεγνώσθη.

[2] Vgl. insbesondere 171 a 14—19 mit 460 b 3—16.

bestätigt, was soeben behauptet wurde, daß zwischen 249 und 250 überhaupt keine Buchgrenze ist, geschweige denn Schriftstellerverschiedenheit.

Das angebliche Pythagorasleben schließt befremdlicherweise mit einem Abschnitt, der sachlich wie von selbst hinüberleitet zu den eigentlichen Agatharchidea; es ist das Problem der Nilschwelle, 441 a 34 ff. Vgl. außer Berger a. a. O. ²130 ff. die neuesten, hier allein anzuführenden Arbeiten von Partsch, Abh. d. sächs. Ges. d. Wissensch. 27 (1909) 551 ff.; Bolchert, Ilbergs Jahrbb. 27 (1911) 150 ff.; Capelle ebd. 33 (1914) 317 ff.; Jacoby, Kallisthenes RE 10 und P. Corssen, Philol. 74 (1917) 16 ff., der wieder für unaristotelischen Ursprung des theophrastisch beeinflußten Liber de inundatione Nili eintritt und schließlich auf die Hellenica des Callisthenes zurückleitet. Nicht zugänglich waren mir Landis quaestiones doxographicae in den Schriften der Paduaner Akademie 1910; vgl. Capelle 351.

Aus dem Gebiet dieser Untersuchungen kommt hier nur folgendes in Betracht. Unser Anonymus, der nach seinen Eingangsworten in der aristotelischen Philosophie den Abschluß einer ihm selbst offenbar sehr wichtigen, von Pythagoras ausgehenden Lehrtradition erblickt, hält sich diesem seinen Standpunkt entsprechend in der Nilschwellenfrage, zu der es bekanntlich eine verwirrend reichhaltige Doxographie gab, im ganzen an die (der demokritischen nächstverwandte) Lösung des Aristoteles. Freilich, Corssens Annahme S. 31, daß er unmittelbar von der lateinisch erhaltenen Schrift περὶ τῆς τοῦ Νείλου ἀναβάσεως (in einer vollständigeren Fassung) abhänge, ist unerweislich. Wir werden auch in einem einzelnen Punkte sogleich eine charakteristische Selbständigkeit des Verfassers zu beobachten haben. Die im Sommer schmelzenden Schneemengen des Nordens, so referiert er, erzeugen die feuchten Etesien (bei Democrit sind die Etesien nur das Vehikel dieser Feuchtigkeit). Diese prallen südwärts wehend an den äthiopischen Hochgebirgen an und verursachen dadurch jene starken Sommerregen, die das Steigen des Nils bewirken, welches den Alten ein παράδοξον war, weil es gerade im Sommer stattfindet und obwohl doch der Fluß aus dem für trocken gehaltenen Süden herkommt. καὶ τοῦτο Ἀριστοτέλης ἐπραγματεύσατο (vgl. Agatharchides 440 a 9 ὡς ζητήσας εὑρεῖν ἔδοξεν Ἀριστοτέλης)· αὐτὸς γὰρ ἀπὸ τῆς φύσεως ἔργῳ κατενόησεν, ἀξιώσας πέμψαι τὸν Ἀλέξανδρον τὸν Μακεδόνα εἰς ἐκείνους τοὺς τόπους καὶ ὄψει τὴν αἰτίαν τῆς

τοῦ Νείλου αὐξήσεως παραλαβεῖν. διό φησιν, ὡς τοῦτο οὐκέτι πρόβλημά ἐστιν· ὤφθη γὰρ φανερῶς, ὅτι ἐξ ὑετῶν αὔξει, καὶ (τὸ παράδοξον) ὅτι ἐν τοῖς ξηροτάτοις τόποις τῆς Αἰθιοπίας, ἐν οἷς οὔτε χειμὼν οὔτε ὕδωρ ἐστί, ξυμβαίνει τοῦ θέρους πλείστους ὑετοὺς γίνεσθαι. Beidemal ist τοῦτο stark betont und deshalb von mir gesperrt. Das Referat über die Etesien deckt es nicht mit. Denn die Bewährung durch Autopsie kann ja gar nicht auf den Gesamtumfang der aristotelischen Erklärung gehen und jenen räumlich weit entfernten, nördlichen Entstehungsgrund der äthiopischen Sommerregen mitumfassen wollen, sondern nur für die Tatsache dieser so sonderbaren Regen selber kommt die Autopsie in Betracht, oder noch genauer: für die Tatsache des Zusammenhanges der Nilschwelle mit ihnen. Vor dem ersten τοῦτο stehen, diese seine enge Beziehung sichernd, die Worte: καὶ ἐκ τῶν ὑετῶν τούτων ὁ Νεῖλος πλημμυρεῖ τοῦ θέρους ἀπὸ τῶν μεσημβρινῶν καὶ ξηρῶν τόπων ῥέων (= καίπερ ῥέων).

Diese scharfe, das Referat über die Etesien tatsächlich preisgebende Einschränkung jenes berühmten und stolzen Aristoteleswortes "οὐκέτι πρόβλημα" allein auf das sichtbar Tatsächliche, auf das Stück wirklicher Beobachtung, das freilich durch Aristoteles selbst mit einer meteorologischen Hypothese verbunden ward, ist, wie wir schon bemerkten (S. 11 Note und 14), echt agatharchideisch. Er denkt den παράδοξα gegenüber immer daran, daß es mehr Dinge zwischen Himmel und Erde gibt, als die Schulweisheit sich träumen läßt. Nur den Ätiologien gegenüber ist er zurückhaltend. Die Tatsachen respektiert er als solche. Er ist eben grundsätzlicher Anhänger der ἐνάργεια (das ist sein Lieblingswort!) nicht nur im ästhetischen Sinne des Ausdruckes, sondern auch in seinem methodisch-logischen Sinne. BERGER a. a. O. 495 und LEOPOLDI S. 20f., 42f. und 55f. stellen die Belege dafür zusammen (dieser freilich, um mit SCHWARTZ Agatharchides damit epikureisch beeinflußt zu erweisen, wozu bei dem Zweifler an der ausreichenden Erklärbarkeit paradoxer Naturvorgänge wirklich kein Anlaß ist). Und daß nun tatsächlich Agatharchides es ist, der diesen Grundsatz gerade auch in der Frage der Nilschwelle geltend gemacht hat, folgt aus dem zum Glück unabhängig von Photius durch Diodor 1, 41, 4ff. erhaltenen Fr. inc. 112 (S. 194 M.). Da behauptet er lediglich die Tatsache jener die Nilflut veranlassenden Regen und bestätigt sie durch ähnliche Vorgänge im tropischen Asien. Und zweierlei ist dabei bemer-

kenswert. Erstens: auch hier, wie bei unserem Anonymus, das Eingehen auf das παράδοξον mit den charakteristischen Worten: οὐδὲν οὖν εἶναι παράδοξον, εἰ καὶ κατὰ τὴν Αἰθιοπίαν τὴν κειμένην ὑπὲρ Αἰγύπτου συνεχεῖς ἐν τοῖς ὄρεσιν ὄμβροι καταράττοντες ἐν τῷ θέρει πληροῦσι τὸν ποταμόν, ἄλλως τε καὶ τῆς ἐναργείας[1] αὐτῆς μαρτυρουμένης ὑπὸ τῶν περὶ τοὺς τόπους οἰκούντων βαρβάρων. εἰ δὲ τοῖς παρ' ἡμῖν γινομένοις ἐναντίαν ἔχει τὰ λεγόμενα φύσιν, οὐ διὰ τοῦτ' ἀπιστητέον κτλ. Zweitens: auch hier das Beiseiteschieben der rein hypothetischen bisherigen Ätiologien: εἰ δὲ τὰς αἰτίας μηδεὶς ἀποδοῦναι δύναται μέχρι τοῦ νῦν τῆς τῶν ὑδάτων γενέσεως (also auch Aristoteles befriedigt darin nicht!), οὐ προσήκειν ἀθετεῖσθαι τὴν ἰδίαν ἀπόφασιν. πολλὰ γὰρ τὴν φύσιν ἐναντίως φέρειν, ὧν τὰς αἰτίας οὐκ ἐφικτὸν ἀνθρώποις ἀκριβῶς ἐξευρεῖν. Der über die ἱστορία hinausgreifende ätiologische Teil der aristotelischen Theorie ist ihm also ein πρόβλημα geblieben. Deshalb dienen ihm auch die Etesien, die Democrit-Aristoteles mit jenen Regen in Verbindung brachte, an einer anderen Stelle der Exzerpte nur zu einer ganz groben und ungefähren, keinerlei Kausalverknüpfung enthaltenden Zeitbestimmung dieser Regenzeit (ἔστι δ' οὗτος ὑπὸ τοὺς ἐτησίας 454 a 10); er wird gewußt und dort, wo er sich zusammenhängend über das Nilproblem äußerte, auch selbst geltend gemacht haben, es lasse sich gerade das gegen jene Erklärung einwenden, daß der Anfang der Nilschwelle bereits ein wenig vor dem Beginn der Etesienzeit liegt und daß anderseits die Flut diese Luftströmung bedeutend überdauert, wie wir diesen Einwand bei Diodor 1, 39, 4 lesen[2].

Die sachliche Übereinstimmung und die grundsätzliche Haltung bei unserem Anonymus und Agatharchides ist vollständig bis auf einen Punkt, der es zunächst zu verhindern scheint, daß wir den Schluß von Cod. 249 — natürlich in einer viel reicheren Ausführung als das Exzerpt erkennen läßt — geradezu als

---

[1] τῆς συνεχείας verlangt Wagner, Fleckeisens Jahrb. 1895, 170, aber in der συνέχεια liegt kein παράδοξον.

[2] Agatharchides konnte um so eher daneben die ungefähre Zeitbestimmung verwenden, als zu seiner Zeit selbst die Kalender so rechneten (Pap. Hibeh I 27; vgl. Aly, Rh. Mus. 70, 1915, 480: ἐτησίαι ἄρχονται πνεῖν καὶ ποταμὸς ἄρχεται ἀναβαίνειν). Auch waren Dauer und Anfang der Etesienperiode umstritten. Für die Frage ihres Zusammenfalls mit dem Beginn der Nilflut κατὰ τὰς θερινὰς τροπὰς kam viel darauf an, ob man die zwischen Sommerwende und Siriusaufgang von Norden wehenden πρόδρομοι der Etesienzeit schon zuzählen wollte oder nicht; vgl. Rehm RE 6, 714f.

die Agatharchidesstelle[1] ansehen, aus welcher die von Diodor benutzte Doxographie oder — nach Leopoldi 20ff. — Diodor selbst schöpft. Agatharchides bei Diodor berief sich wegen des Augenscheins auf das Zeugnis der Eingeborenen, der Anonymus nach Aristoteles auf einen Sendling Alexanders. Die Eingeborenen freilich müssen wir uns gleichfalls von Forschungsreisenden ausgefragt denken, wie sie die Ptolemäerzeit südwärts entsendet hat. Der Anonymus, welcher ja exzerpiert vorliegt und ohne Gewähr für den Wortlaut im einzelnen, wäre also mit dem Bericht Diodors über Agatharchides dann zu vereinigen, wenn auch bei ihm ursprünglich im Anschluß an die Sendung Alexanders die ptolemäischen Erkundungsfahrten gleichfalls vorkamen. Denn daß sich beide Autopsiezeugnisse nicht gegenseitig ausschließen, zeigt u. a. Strabo 17, 789 (nach Eratosthenes; vgl. Procl. in Tim. 1 S. 121 Diehl und Corssen a. a. O. 24ff.): τοῦτο δ' ὑπῆρξε μάλιστα (also μάλιστα, nicht mehr!) δῆλον τοῖς πλέουσι τὸν 'Αράβιον κόλπον .... καὶ τοῖς ἐκπεμπομένοις ἐπὶ τὴν τῶν ἐλεφάντων θήραν κτλ. Eben dieses μάλιστα erklärt, warum in den späteren Berichten der Alexandersendling verschwinden konnte. Schon Agatharchides wird alsdann, dem Charakter seines Werkes entsprechend, auf die ausführliche Eingeborenenbefragung der Ptolemäerzeit das Hauptgewicht gelegt haben, und dementsprechend erklärt sich die Haltung des über Agatharchides referierenden Diodor.

Diese vorausgesetzte Tatsache aber, daß bei unserem Anonymus beides stand, trifft wirklich zu. Nur steht das kümmerliche Exzerpt über die späteren Erkundungen der Ptolemäer im heutigen Photiustext nicht mehr am Schluß von Cod. 249, sondern abgesprengt davon zu Beginn von Cod. 250. Wie fragwürdig das trennende Rubrum ist, sahen wir schon. Die Hauptsache aber ist, es kann auch nicht der geringste Zweifel daran bestehen, daß die wirkliche ἀρχή des ersten Agatharchidesbuches nicht schon hier, sondern erst jenseits dieser Eingangsnotizen liegt, bei der darauf folgenden Ekloge (441 b 31): ὅτι τὴν 'Ερυθρὰν θάλατταν τὸ ὄνομα ἑλκύσαι φησὶν κτλ. Denn mit der Erklärung seines Namens begann natürlich die eigentliche Darstellung des Rotenmeergebietes. Die vorangehende Ekloge (441 b 21) ὅτι Πτολεμαῖόν φησι τὸν

[1] 458a 10, wo eine Gegend mit Sommerregen erwähnt wird, konnte kaum Anlaß zu einem Exkurse geben; vgl. Diodor 3, 45, 6.

μετὰ τὸν Λάγου πρῶτον ἐλεφάντων θήραν συστήσασθαι, ἀλλὰ γὰρ καὶ τῶν ὁμοιοτρόπων (nämlich ζῴων), καὶ τὰ τῇ φύσει κεχωρισμένα [τῇ προνοίᾳ] συναγαγεῖν ὑπὸ μίαν οἴκησιν[1] ist vor jener offenkundigen ἀρχή des Buches mit dem Namen des Roten Meeres fast unvorstellbar, sie fügt sich dagegen ebenso offenkundig und ohne weiteres im Sinne unserer Darlegung dem Abschnitt über die Nilschwelle an. Wie sehr sie das tut, zeigt wiederum Diodor, der 1, 37, 5 (also dort, wo er mit der Nilfrage sich zu befassen beginnt) betont, Griechen seien erst seit einem Heerzuge des Philadelphus nach Äthiopien gelangt. Von Philadelphus an datiert er die erste sichere Kunde, und mit Philadelphus beginnt das Exzerpt des Photius. 3, 18, 3f. beruft sich Diodor auf Handelsschiffer für das Ichthyophagenland und — dies ausdrücklich nach Agatharchides — auf einen Forschungsreisenden Simmias, den Euergetes ausgesendet hatte ὁ φιλοτιμηθεὶς περὶ τὴν θήραν τῶν ἐλεφάντων (vgl. auch 42, 1 und Strabo 16, 769, 5, dieser durch Artemidor aus Agatharchides). Agatharchides wird also an unserer Stelle ausführlich und zusammenhängend auch über die ptolemäischen Jäger und Forscher gesprochen haben.

---

[1] Nämlich in seinen Tiergarten, von dem nach Ausweis von Diodor 3, 36 auch aus Anlaß eines Exkurses über die Schlangen Äthiopiens die Rede war (456a 15ff.): ὁ γὰρ δεύτερος Πτολεμαῖος περί τε τὴν τῶν ἐλεφάντων κυνηγίαν φιλοτιμηθεὶς καὶ τοῖς τὰς παραδόξους θήρας τῶν ἀλκιμωτάτων ζῴων ποιουμένοις μεγάλας ἀπονέμων δωρεάς, πολλὰ δὲ πάνυ χρήματα δαπανήσας εἰς ταύτην τὴν ἐπιθυμίαν ἐλέφαντάς τε συχνοὺς πολεμιστὰς περιεποιήσατο (vgl. Rostowzew, Arch. f. Pap. 4, 301ff.) καὶ τῶν ἄλλων ζῴων ἀθεωρήτους καὶ παραδόξους φύσεις ἐποίησεν εἰς γνῶσιν ἐλθεῖν τοῖς Ἕλλησιν; vgl. Strabo 17, 789. — Das in B trotz seiner Abhängigkeit von A (Martini a. a. O. 56ff.) richtig weggelassene τῇ προνοίᾳ war wohl ursprünglich ein glaubensstarkes Protestmarginale des Patriarchen zu τῇ φύσει (ganz wie er später einmal 454a 1 die Worte über die „Natur" ausläßt, die Diodor 3, 31, 2 uns bietet: ἡ πάντα τὰ παράδοξα γεννῶσα φύσις κατασκευάζει) und kam dann ebenso in den Text, wie gleich darauf die Anmerkung σκεπτέον δέ, τί φησιν ἐνταῦθα ὁ ἱστορικός. — Die leise Mißbilligung, die in den Worten τὰ φύσει κεχωρίσμενα συναγαγεῖν ὑπὸ μίαν οἴκησιν liegt, werden wir auch sonst als Stimmung des Agatharchides kennen lernen allem gegenüber, was sich seinen Naturvoraussetzungen entfremdet zeigt. Irgend ein besonderes Dogma und Schulbekenntnis ist da nicht die Hauptsache. In diesen und den verwandten Gedanken begegnen sich mancherlei geistige Richtungen, auch der hellenistischen Poesie (Pohlenz in Leos Charites 90ff.). Es ist die Kulturmüdigkeit einer kulturreichen und friedlosen Zeit, jene „frühhellenistische Stimmung", von der auch Reitzenstein, Die Göttin Psyche 77, aus Anlaß eines bezeichnenden Dokumentes spricht.

Offenbar kam er damit gegen Ende seines Proömiums im Zusammenhang mit der Nilschwellenfrage auf die Hauptgewährsmänner seiner ἐνάργεια überhaupt, nicht nur in der Nilfrage. Damit konnte er zugleich eine Art Rechenschaft über die seinen Sammlungen (ὑπομνήματα) zugrunde liegenden Quellen bieten und obendrein eine rechte προπαρασκευή für das erste Buch, das in der Hauptsache von Expeditionen nach dem Süden erzählte (Leopoldi 50). Bei Photius zeugt von diesem Schlußteil des Proömiums nur noch das ganz dürftige und durch den Titeleinschub abgesprengte Exzerpt. Über dessen wirkliche Beziehung und somit über die Verbindung zwischen Cod. 249 und 250 kann wohl kaum mehr ein Zweifel bestehen.

4.

Vor der nunmehr dringlich gewordenen Analyse des angeblichen Πυθαγόρου βίος behandeln wir indessen zweckmäßigerweise noch eine zweite Einzelheit seines Inhalts, weil auch hier die Übereinstimmung mit Agatharchides offensichtlich ist und wir auf diese Weise von vornherein bei der Analyse auf sicherem Boden uns bewegen können. — Bei der Schilderung des balsamduftenden Sabäerlandes, dessen Bewohner, von Jugend auf an das Übermaß der Düfte gewohnt, gegen den Reiz derselben abgestumpft sind, gedenkt Agatharchides 458 b 28ff. (Diodor[1] 3, 47, 3) auch eines Krankheitszustandes, der sich bei ihnen einstellt, und seiner sonderbaren Heilung durch die übelriechenden Dämpfe von Asphalt und Bocksbart. Die schwierige Stelle ist von Wagner (im Programm) zwar in ihrer lehrgeschichtlich wichtigen Beziehung zur Pneumalehre erkannt, aber mit handgreiflichen Irrtümern behandelt worden. Photius beginnt so: οὐ μὴν ἀλλὰ κἀπειδὰν οὐ δύνωνται τὴν ζωὴν παιδαγωγεῖν[2] παραπλησίως εὐσταθῆ,

---

[1] Einen anderen, aber ähnlichen Zug aus der Agatharchidesstelle hat Plinius erhalten N. H. 12, 40.

[2] οὐ zeigt, daß der Nebensatz kausal, nicht konditional zu denken ist. — Die mit παιδαγωγεῖν τὴν ζωὴν gegebene Vorstellung kehrt wieder in dem Abschnitt über das Mißverhältnis zwischen dem räumlichen Abstand der Nord- und Südvölker und dem Abstand ihrer Lebensbedingungen (454 b 37 bis 455 a 14 = Diod. 3, 33, 7—34), wo es heißt (34, 6): οὕτως αὐτοφυὲς ἔχει τι φίλτρον πᾶσα συνήθης χώρα, καὶ περιγίνεται τῆς ἐκ τῶν ἀέρων κακοπαθείας ὁ χρόνος ὁ τὴν ἐκ νηπίου παραλαβὼν ἡλικίαν. (ὁ τὴν πρώτην δεξάμενος εἰς τὸν βίον ἡλικίαν, Photius).

d. h. similiter stabilem atque in adulescentia[1]. Es entwickelt sich also bei zunehmendem Alter ein chronisches Leiden; der entsprechende Text bei Diodor heißt: ἴδιόν δέ τι παρὰ τοῖς ἐγχωρίοις συμβαίνει περὶ τοὺς ἠσθενηκότας ὑπὸ μακρᾶς νόσου τὰ σώματα. Der Grund und die Wirkung der Krankheit wird nun bei beiden z. T. wörtlich übereinstimmend geschildert in einer Weise, die sofort zeigt, daß irgend eine pneumatische und zwar eine Perspirationstheorie im Hintergrund steht. Photius: διαπνεομένου τοῦ σώματος ὑπ' ἀκράτου καὶ τμητικῆς δυνάμεως καὶ τὴν σύμμετρον πύκνωσιν ἐπὶ πλεῖον ἀγούσης, ὥστε ἄγειν εἰς ἔκλυσιν ἐσχάτην. Diodor: διαπνεομένου γὰρ τοῦ σώματος ὑπ' ἀκράτου καὶ τμητικῆς[2] φύσεως καὶ τῆς συγκρίσεως τῶν ὄγκων εἰς ἀραίωμα συναγομένης ἔκλυσις ἐπακολουθεῖ δυσβοήθητος. Die übermäßig stark wirkende δύναμις oder φύσις ist natürlich die εὐωδία, vom Gegenmittel sagt Photius τοῖς τοιούτοις ἀφαιροῦνται τὴν ἄγαν εὐώδη τῆς ἐπιφορᾶς ὑπερβολὴν und Diodor einfach καταμαχόμενοι τὴν ὑπερβολὴν τῆς εὐωδίας. Die zur Erkrankung führende Wirkung — das Resultat ist ἔκλυσις 'Erschöpfung' oder 'Mattigkeit', ein auch Aristoteles geläufiger Ausdruck — kommt nach Photius zustande dadurch, daß der starke Zustrom des anreizenden Pneuma die σύμμετρος πύκνωσις dermaßen weiter verdichtet, daß sie eben das σύμμετρον, den gesunden Normalzustand, verliert. Ein Übermaß an πύκνωσις erweist sich als der Krankheitsgrund. Das Nähere hat Diodor erhalten. Offenbar sind die Düfte körperlich[3] gedacht, nach peripatetischer Weise (Menoneia 30, 52f.: σώματα γάρ ἐστιν κατὰ τὸ λόγῳ θεωρητὸν τὰ ἀποσπώμενα ἀπὸ τῶν ἀρωμάτων). Das eingeatmete Duftpneuma führt also kleine ὄγκοι mit sich. Deswegen fährt Diodor nach den Worten διαπνεομένου γὰρ τοῦ σώματος ὑπ' ἀκράτου καὶ τμητικῆς φύσεως fort: καὶ τῆς συγκρίσεως τῶν ὄγκων εἰς ἀραιώματα συναγομένης. Denn so, Plural statt des überlieferten ἀραίωμα, ist zuversichtlich zu lesen. Es kann ja keine Frage

[1] Denn es geht vorher: τὸ γὰρ ἐνδελεχὲς ἐκ νηπίου κινεῖ μὲν τὴν αἴσθησιν ἧττον, ἀμβλυτέραν δὲ κατασκευάζει, μεταβολῆς τοῖς βίοις οὐχ ὑποκειμένης.

[2] Das Wort wie π. πνεύμ. 485a 29 μία τις φορὰ καὶ δύναμις ἡ τμητικὴ τοῦ πυρός. Jäger hat recht getan, seine Konjektur τηκτικὴ (Herm. 48, 1913, 60) nicht in den Text zu setzen.

[3] Vgl. Diodor 3, 34, 3 über die Luft in diesen heißen Gegenden: διὰ τὴν ὑπερβολὴν τῆς ἀφ' ἡλίου θερμασίας κατὰ τὸν τῆς μεσημβρίας καιρὸν οὐδὲ συνορᾶν ἀλλήλους οἱ παρεστῶτες δύνανται διὰ τὴν παχύτητα τῆς περὶ τὸν ἀέρα πυκνώσεως.

sein, daß jene ἀραιώματα gemeint sind, die nach der stratonisch-erasistrateischen Lehre[1] (Men. 23, 10ff.) ihren Anteil haben an der διοίκησις τοῦ πνεύματος. Vgl. 19ff.: φέρεται δὲ καὶ ... εἰς τὰ καθ᾽ ὅλον τὸ σῶμα ἀραιώματα, εἶτα διεκθεῖ διὰ τῶν ἐν τῇ σαρκὶ φυσικῶν ἀραιωμάτων εἰς τὸ ἐκτός. Diese ἀραιώματα werden offenbar durch die übermäßige Zusammenballung jener ὄγκοι verstopft, und so tritt Mangel an Exspiration (δύσπνοια) ein und damit der Ermattungszustand. Das gebrauchte Gegenmittel will offenbar durch die ἐναντίαι φύσεις der δυσωδία jene wohlduftenden ὄγκοι paralysieren und damit schon die Zufuhr an solchen mindern und hierdurch Erleichterung schaffen. Es bedarf keiner weiteren Ausführung nach Diels und Jägers Arbeiten, wie gut das Ganze zu einem Peripatetiker der Zeit paßt, der Agatharchides angehört. Für uns ist nun aber bedeutsam, daß der — wie sich noch zeigen wird und auch schon längst gelegentlich ausgesprochen ward — gleichfalls peripatetisch gerichtete Verfasser des angeblichen Pythagoraslebens auf dem Boden derselben Anschauungen steht. Kurz vor dem schon besprochenen Stück über die Nilschwelle 441 a 13ff. lesen wir in einer Erörterung, die auch wieder schwer fallen dürfte in ein Pythagorasleben einzugliedern, während sie vortrefflich in die Einleitung eines Werkes über den äußersten Süden hineinpaßt, von dem auch sonst öfter erwähnten[2] Gegensatz zwischen den Völkern der kalten, der heißen und der gemäßigten Zone: Scythen, Äthiopier und Griechen. (Von den klimatisch bedingten Gegensätzen in den βίοι der Scythen und der Troglodyten handelte nachweislich auch Agatharchides selber in dem oben S. 22, Anm. 2 angeführten Abschnitte.) Von jenen heißt es beim Anonymus: Σκύθαι δὲ καὶ Αἰθίοπες, οἱ μὲν ὑπὸ κρύους ἐνοχλούμενοι οἱ δὲ ὑπὸ θάλπους, πυκνουμένης τῆς ἐπιφανείας τοῦ σώματος καὶ ἀπολαμβανομένου ἐντὸς τοῦ θερμοῦ πολλοῦ καὶ τοῦ ὑγροῦ τὸ δύσκρατον ἐκληρώσαντο. Hier wird nun freilich die gesund regulierende Exspiration nicht innen und durch Zufuhr, sondern schon außen an der Haut gestört, durch das Übermaß von Hitze und Kälte. Dieser Teil der pneumatischen Lehren ist aber gleichfalls peripatetisch, nur ist er

[1] Vgl. Diels über d. phys. System d. Straton, Sitzber. Berl. Ak. 1893, bes. 109ff., 117ff. sowie Jäger, Das Pneuma im Lykeion, Hermes 48, 1913, bes. 55ff. — Das Wort ἀραιώματα, von den Löchern und Hohlräumen eines Schwammes, braucht Agatharchides auch Phot. 448b 14.

[2] Vgl. bes. Plato Rp. 4, 435E und Aristot. Pol. 1327b 23ff.

im Peripatos schon älter und leitet sich bis auf Philistions Einflüsse zurück (vgl. Menon. 20, 25 ff.), der auch schon unter den Störungen von außen ὑπερβολὴ θάλπους und ψύχους aufzählte. Das Nähere ergibt sich aus Theophrast π. ἱδρώτων, wo wir (beiläufig) § 27 lesen: τὸν ἥλιον ἀναξηραίνειν καὶ πυκνοῦν τοὺς πόρους und weiter: ὅλως γὰρ οὔτε πολὺ τὸ θερμὸν ἄγαν οὔτε ὀλίγον δεῖ τὸ ἐκτὸς εἶναι. τὸ μὲν γὰρ οὐ κινεῖ, τὸ δ' ἀναξηραίνει. διὸ καὶ εἴ τις ἄγαν ἐγγὺς ἵσταται τοῦ πυρός, ἧττον ἂν ἱδίσειεν κτλ. Das Merkwürdige ist aber, wie sich nun diese ältere mit der vorher im benannten Agatharchideum ermittelten neueren pneumatischen Lehre verbindet. Es fährt nämlich der Ungenannte fort: aus dem verhaltenen θερμόν und ὑγρόν erkläre sich einerseits das ἰτητικὸν καὶ θρασὺ jener Barbaren, anderseits ihr Intelligenzmangel, der im Gegensatz zu den Griechen und besonders zu den Athenern hervortritt: διὸ καὶ οὐδ' ἐπείσακτός ἐστιν, ὡς εἰπεῖν, ἡ παιδεία ἐν ταῖς Ἀθήναις, ἀλλ' ἐκ φύσεως ὑπάρχουσα, τοῦ τοιούτου (= τοῦ καθ' Ἀθήνας) ἀέρος ἰσχνοτάτου ὄντος καὶ καθαρωτάτου, ὡς μὴ μόνον τὴν γῆν λεπτύνειν — δι' ἣν αἰτίαν καὶ λεπτόγεως ἡ Ἀττική[1] — ἀλλὰ καὶ τὰς ψυχὰς τῶν ἀνθρώπων. συμβαίνει γὰρ λεπτὸν ἀέρα τὴν μὲν γῆν βλάπτειν, τὰς δὲ ψυχὰς ὠφελεῖν. Wieso dies letztere? Da ist nicht mehr die Behinderung der ἀποφορά von außen im Spiel wie eben vorher, sondern offenbar ist die Meinung, mit der Einatmung dünner Luft gelangen auch weniger ὄγκοι in jene ἀραιώματα, so daß die Exspirationsleitung nach außen unbehindert bleibt. Die Anschauung, daß dies zu gleicher Zeit der Intelligenz dienlich ist, hat ihre Parallele an dem, was Aristoteles[2] περὶ ζῴων μορίων 2, 4 vom λεπτὸν des Blutes lehrt: συμβαίνει δ' ἐνιά γε καὶ γλαφυρωτέραν ἔχειν τὴν διάνοιαν τῶν τοιούτων, οὐ διὰ τὴν ψυχρότητα τοῦ αἵματος, ἀλλὰ διὰ τὴν λεπτότητα μᾶλλον καὶ διὰ τὸ καθαρὸν εἶναι. Ist es dicker (erdiger), so tritt ganz die gleiche Wirkung ein, wie bei jenen nordischen und südlichen Völkerschaften; derartige Geschöpfe sind θυμώδη τὸ ἦθος καὶ ἐκστατικά (ebd. 650 b 34), während allzu starke Verdünnung (λίαν ὑδατώδη) trotz der günstigen

---

[1] Scil. καλεῖται ὑπὸ Θουκυδίδου (1, 2, 5).

[2] Es ist also nicht nötig, die Stoa in Anspruch zu nehmen, von deren Naturphilosophie aus (πύκνωσις und Spannung des immanenten Pneuma im Verhältnis zur Dichtigkeit der Luft) sich die Sache allerdings auch erklärt; vgl. Schmekel, Die Philosophie d. mittl. Stoa 196 f. und 262.

Wirkung auf den Intellekt zum δειλότερον führt[1]. Wir finden also auch in diesem Fall die gleichen peripatetischen Anschauungen bei unsrem Ungenannten und bei Agatharchides. — Auf die Bedeutung der Stelle über Athen, auch auf ihren Zusammenhang mit Platons Timaeus, wird später einzugehen sein.

5.

Wir wenden uns nunmehr der zusammenhängenden Untersuchung des Codex 249 zu. Das Stück ist früher, so trügerisch seine Überschrift offenbar ist und so wenig es für ein Pythagorasleben gelten kann, so wenig es auch, den eigenen Eingangssätzen zufolge für einen rein pythagoreischen Lehrabriß genommen werden durfte, doch um jener Überschrift willen mehrfach mit anderen Pythagorasleben vereint herausgegeben worden: von Kuster mit Porphyrius (Amsterdam 1707), von Kiessling mit Jamblichus und Porphyrius (Leipzig 1815/16 II 101 ff.) nebst einer lateinischen Übersetzung von Lucas Holste (aus Porph. de vita Pyth. Rom 1630 und im Epiktet, Cambr. 1655). Philosophiegeschichtliche Darstellungen und Einzelarbeiten haben den Text oft herangezogen, so insonderheit vielfach auch Zeller, der z. B. 3[4], 2, 153 und auch sonst den Peripatetiker richtig erkennt, ihn auch ebd. 134 f. offenbar für früher hält als die älteste neupythagoreische Dogmenübersicht, die des Alexander Polyhistor. Jäger im Nemesios 135 spricht von der Zeit der ältesten Neupythagoreer, nimmt aber wohl bereits Abhängigkeit von Posidonius an, wie ja jetzt die Neigung besteht, auch das Neupythagoreertum mit dessen alles verzehrendem Einfluß in Verbindung zu bringen (Kroll, Ilbergs Jahrb. 39, 1917, 147 ff.; über die Vorliebe des Posidonius für Pythagoras siehe auch Schmekel, Mittl. Stoa 382). Die richtige Einschätzung unseres Stückes, das freilich alles andere als ausgesprochen dem Neupythagoreertum zugehörig ist, soll gerade auch die Einsicht in dessen Anfänge und Vorstufen ein wenig in anderem Sinne aufklären helfen. Ich lege zunächst den Text vor und bemerke dazu, daß von der im Apparat verzeichneten Nebenüberlieferung die Suidea sämtlich aus der Bibliothek stammen,

[1] Daß unter den Problemata, in der Abteilung 14 ὅσα περὶ κράσεις, damit Unverträgliches sich findet, kann nicht befremden. Vgl. Nr. 8 und 16: διὰ τί οἱ μὲν ἐν τοῖς θερμοῖς τόποις δειλοί εἰσιν, οἱ δὲ ἐν τοῖς ψυχροῖς ἀνδρεῖοι; Nr. 15: διὰ τί οἱ ἐν τοῖς θερμοῖς τόποις σοφώτεροί εἰσιν ἢ ἐν τοῖς ψυχροῖς; 910 b 4 sogar: ἀραιοῦ γὰρ ὄντος αὐτοῖς τοῦ σώματος τὸ θερμὸν αὐτῶν ἔξω διεκπίπτει. Der Äthiope als δειλός auch in der Physiognomonik 812 a 13 und b 31.

desgleichen die zwei Stücke, die irgend eines Rhetors Laune hinter dem στάσεις-Kommentar Walz 7, 695 f. aufnotiert hat[1]. Dagegen sind natürlich unabhängig von Photius 438 b 19—26 die alten Scholien zu Theocrit 14, 5 (Πυθαγορικτάς) bei Wendel 296, wohl die einzige verbliebene Spur eines antiken Lesers unseres Textes.

Cod. 249 (in Bekkers Zeilen).

438 b

['Ανεγνώσθη Πυθαγόρου βίος.]

1 Ὅτι ἔνατος ἀπὸ Πυθαγόρου διάδοχος γέγονέ φησι Πλάτων Ἀρχύτου τοῦ πρεσβυτέρου μαθητὴς γενόμενος, δέκατος δὲ Ἀριστοτέλης. **2** τῶν δὲ Πυθαγόρου οἱ μὲν ἦσαν περὶ τὴν θεωρίαν καταγινόμενοι, οἵπερ ἐκαλοῦντο σεβαστικοί, οἱ δὲ περὶ τὰ ἀνθρώπινα, οἵπερ ἐκαλοῦντο πολιτικοί, οἱ δὲ κερὶ τὰ μαθήματα, γεωμετρικὰ καὶ ἀστρονομικά, οἵπερ ἐκαλοῦντο μαθηματικοί. καὶ οἱ μὲν αὐτῷ τῷ Πυθαγόρᾳ συγγενόμενοι ἐκαλοῦντο Πυθαγορικοί, οἱ δὲ τούτων μαθηταὶ Πυθαγόρειοι, οἱ δὲ ἄλλως ἔξωθεν ζηλωταὶ Πυθαγορισταί. ἀπείχοντο δὲ ἐμψύχων καὶ κατὰ καιρὸν μόνον θυσιῶν ἐγεύοντο. **3** ὅτι ἑκατὸν καὶ τεσσάρων λέγεται ἐτῶν ἐζηκέναι τὸν Πυθαγόραν. καὶ ὁ μὲν Μνήσαρχος, εἷς τῶν υἱῶν αὐτοῦ, λέγεται νεώτερος τελευτῆσαι, Τηλαύγης δὲ ὁ ἕτερος διεδέξατο. καὶ Αἰσάρα καὶ Μυῖα αἱ θυγατέρες· καὶ ἡ Θεανὼ δὲ λέγεται οὐ μαθήτρια μόνον, ἀλλὰ καὶ μία τῶν θυγατέρων αὐτοῦ εἶναι.

4 ὅτι διαφέρειν ἔλεγον οἱ ἀπὸ Πυθαγόρου μονάδα καὶ ἕν. μονὰς μὲν γὰρ παρ' αὐτοῖς ἐνομίζετο ἡ ἐν τοῖς νοητοῖς οὖσα, ἓν δὲ τὸ ἐν τοῖς ἀριθμοῖς. ἔλεγον δὲ τὴν δυάδα ἀόριστον, ὅτι ἡ μὲν μονὰς κατὰ τὴν ἰσότητα καὶ τὸ μέτρον λαμβάνεται, ἡ δὲ δυὰς καθ' ὑπερβολὴν καὶ ἔλλειψιν. ἰσότης μὲν οὖν καὶ μέτρον οὐ δύναται μᾶλλον καὶ ἧττον

[1] Über Photius in rhetorischen Scholien Rabe, Rh. Mus. 64, 1909, 574.

19 τῶν Πυθαγόρου — 26 Πυθαγορισταί Schol. Theocr. 14, 5b (296, 1 Wendel): 20 περὶ θεωρίαν 22 τὰ γνωμετρικά 23 τούτων οὖν οἱ μὲν αὐτῷ (αὐτῶν GP) συγγενόμενοι τῷ Πυθαγόρᾳ 19 squ. Suidas s. v. Πυθαγόρας (2,554, 12 Bernh.) sic: τῶν δὲ Πυθαγορείων οἱ μὲν περὶ θεωρίαν καταγινόμενοι (καταγενόμενοι V) ἐκαλοῦντο σεβαστικοί, οἱ δὲ περὶ τὰ μαθήματα γεωμετρικοὶ καὶ μαθηματικοί. καὶ οἱ μὲν τῷ (οἱ δὲ τούτων μαθηταὶ V) Πυθαγόρᾳ συγγενόμενοι (vl. συγγινόμενοι) ἐκαλοῦντο Πυθαγορικοί (καὶ οἱ μὲν — Πυθαγορικοί om. *V), οἱ δὲ τούτων μαθηταὶ Πυθαγόρειοι, οἱ δὲ ἄλλως ἔξωθεν ζηλωταὶ Πυθαγορισταί. ἐμψύχων δὲ ἀπείχοντο. 30 Αἰσάρα Bentleius: σάρα (post καί). 38 ἰσότης, Immisch: μεσότης

439a γενέσθαι, ἡ δὲ ὑπερβολὴ καὶ ἔλλειψις ἐπειδὴ ἐπ' ἄπειρον προχωρεῖ, διὰ τοῦτο ἀόριστον αὐτὴν ἔλεγον δυάδα. καὶ ἐπειδὴ πάντα εἰς τοὺς ἀριθμοὺς ἀνῆγον ἔκ τε τῆς μονάδος καὶ τῆς δυάδος, καὶ τὰ ὄντα πάντα ἀριθμοὺς προσηγόρευον. ὁ δὲ ἀριθμὸς συμπληροῦται τοῖς δέκα, ὁ δὲ δέκα σύνθεσις τῶν τεσσάρων κατὰ τὸ ἑξῆς ἀριθμούντων ἡμῶν, καὶ διὰ τοῦτο τὸν ἀριθμὸν πάντα τετρακτὺν ἔλεγον. **5** ἔλεγον δὲ τὸν ἄνθρωπον αὐτὸν ἑαυτοῦ βελτίω κατὰ τρεῖς τρόπους γενέσθαι, πρῶτον μὲν τῇ ὁμιλίᾳ τῇ πρὸς τοὺς θεούς (ἀνάγκη γὰρ προσιόντας αὐτοῖς κάτ' ἐκεῖνο καιροῦ χωρίζεσθαι αὐτοὺς πάσης κακίας, εἰς δύναμιν ὁμοιοῦντας ἑαυτοὺς τῷ θεῷ), δεύτερον ἐν τῷ εὖ ποιεῖν (θεοῦ γὰρ τοῦτο καὶ θείας μιμήσεως), τρίτον ἐν τῷ ἀποθνήσκειν· εἰ γὰρ κατὰ ποσόν τι ἡ ψυχὴ τοῦ σώματος ἐν τῷ ζῆν τὸ ζῷον χωριζομένη βελτίων γίνεται ἑαυτῆς ἐν τε τοῖς ὕπνοις κατὰ τοὺς ὀνείρους καὶ ἐν ταῖς ἐκστάσεσι τῶν νόσων μαντικὴ γίνεται, πολλῷ μᾶλλον βελτιοῦται, ὅταν τέλεον χωρισθῇ ἀπὸ τοῦ σώματος. **6** ὅτι τὴν μονάδα πάντων ἀρχὴν ἔλεγον Πυθαγόρειοι, ἐπεὶ τὸ μὲν σημεῖον ἀρχὴν ἔλεγον γραμμῆς, τὴν δὲ ἐπιπέδου, τὸ δὲ τοῦ τριχῆ διαστατοῦ, ἤτοι σώματος. τοῦ δὲ σημείου προεπινοεῖται ἡ μονάς, [ὥστε ἀρχὴ τῶν σωμάτων ἡ μονάς·] ὥστε τὰ σώματα πάντα ἐκ τῆς μονάδος γεγένηται. **7** ὅτι οἱ Πυθαγόρειοι τῶν ἐμψύχων ἀπείχοντο τὴν μετεμψύχωσιν ἀφρόνως ὡς ἀληθῆ ὑπολαμβάνοντες, καὶ ὅτι τὰ τοιαῦτα τῶν βρωμάτων παχύνει τὸν νοῦν τροφιμώτερα ὄντα καὶ πολλὴν ἀνάδοσιν ποιοῦντα. διὰ τοῦτο καὶ τοῦ κυάμου ἀπείχοντο, ὅτι φυσώδης καὶ τροφιμώτατος. καὶ ἄλλας δέ τινας αἰτίας πλείους ἀποδιδόασιν, αἳ αὐτοὺς ἐνῆγον ἀπέχεσθαι τῶν κυάμων. **8** ὅτι τὸν Πυθαγόραν πολλά φασι προειπεῖν, καὶ πάντα ἐκβῆναι. **9** ὅτι τὴν μὲν θεωρητικὴν καὶ φυσικὴν Πλάτωνά φασι παρὰ τῶν ἐν Ἰταλίᾳ Πυθαγορείων ἐκμαθεῖν,

4 πάντα — 8 ἔλεγον Suidas s. v. τετρακτύς et in parte codd. s. v. ἀριθμῷ 4 ἀριθμὸν Suidas 6 κατὰ τὸ ἑξῆς ἀριθμούντων ἡμῶν om. Suidas 8 ἄνθρωπος αὐτὸς ἑαυτοῦ βελτίων γίνεται κατὰ τρεῖς τρόπους — 19 σώματος Suidas s. v. ἄνθρωπος 10 τῇ prius om. Suidas πρὸς θεὸν Suidas προσιόντα (vl. τὸν προσιόντα) Suidas 11 αὐτῷ Suidas αὐτοὺς om. Suidas 12 ὁμοιοῦντα ἑαυτὸν Suidas 18 καὶ ὅταν Suidas 23 ὥστε — ἡ μονὰς recte om. B (videtur, sine ὥστε, marginale fuisse) 32 φησι A

τὴν δὲ ἠθικὴν μάλιστα παρὰ Σωκράτους. τῆς δὲ λογικῆς σπέρματα καταβαλεῖν αὐτῷ Ζήνωνα καὶ Παρμενίδην τοὺς Ἐλεάτας. καὶ οὗτοι δὲ τῆς Πυθαγορείου ἦσαν διατριβῆς. **10** ὅτι ἡ ὄψις κατὰ Πυθαγόραν καὶ Πλάτωνα καὶ Ἀριστοτέλην τῶν δώδεκα χρωμάτων ἐστι κρι-
439b τική, λευκοῦ καὶ μέλανος καὶ τῶν μεταξύ, ξανθοῦ φαιοῦ ὠχροῦ ἐρυθροῦ κυανοῦ ἀλουργοῦ λαμπροῦ ὀρφνίνου· ἡ δὲ ἀκοὴ κριτική ἐστιν ὀξέος καὶ βαρέος φθόγγου· ἡ δὲ ὄσφρησις κριτικὴ εὐωδῶν καὶ δυσωδῶν ὀσμῶν καὶ τῶν μεταξύ, ἐκ σηπομένων τε καὶ βρεχομένων ἢ τηκομένων ἢ θυμιαζομένων· ἡ δὲ γεῦσις κριτική ἐστι γλυκέων τε καὶ πικρῶν χυμῶν καὶ τῶν μεταξὺ πέντε (ἑπτὰ γάρ εἰσιν οἱ χυμοὶ πάντες, γλυκὺς πικρὸς ὀξὺς δριμὺς σομφὸς ἁλυκὸς στρυφνός)· ἡ δὲ ἁφὴ πλειόνων ἐστὶ κριτική, οἷον βαρέων κούφων καὶ τῶν μεταξύ, θερμῶν τε καὶ ψυχρῶν καὶ τῶν μεταξύ, τραχέων καὶ λείων καὶ τῶν μεταξύ, ξηρῶν καὶ ὑγρῶν καὶ τῶν μεταξύ. καὶ αἱ μὲν δ' αἰσθήσεις ἔν τε τῇ κεφαλῇ εἰσι καὶ ἰδιάζουσι περικλείονται ὀργάνοις, ἡ δὲ ἁφὴ καὶ διὰ τῆς κεφαλῆς καὶ δι' ὅλου τοῦ σώματος κέχωρηκε καὶ ἔστι κοινὴ πάσης αἰσθήσεως, μᾶλλον δὲ κατὰ τὰς χεῖρας δηλοτέραν παρέχεται τὴν κρίσιν. **11** ὅτι δώδεκα τάξεις φησὶν εἶναι ἐν τῷ οὐρανῷ, πρώτην καὶ ἐξωτάτω τὴν ἀπλανῆ σφαῖραν, ἐν ᾗ ἐστιν ὅ τε πρῶτος θεὸς καὶ οἱ νοητοὶ θεοί, ὡς Ἀριστοτέλει δοκεῖ, κατὰ δὲ Πλάτωνα αἱ ἰδέαι. μετὰ δὲ τὴν ἀπλανῆ ὁ τοῦ Κρόνου τέτακται ἀστὴρ καὶ οἱ ἐφεξῆς πλάνητες ἕξ, ὁ τοῦ Διός φημι, ὁ τοῦ Ἄρεος, ὁ τῆς Ἀφροδίτης, ὁ τοῦ Ἑρμοῦ, ὁ τοῦ ἡλίου, ὁ τῆς σελήνης, εἶτα ἡ τοῦ πυρὸς σφαῖρα, ἑξῆς ἡ τοῦ ἀέρος, μετ' αὐτὸν ἡ τοῦ ὕδατος. λοιπὴ καὶ ἐπὶ πᾶσιν ἡ γῆ.

---

38 ἡ ὄψις — 439b 16 αἰσθήσεως Suidas s. v. ὄψις (absunt a cod. V) κατὰ Πυθ.. — 39 Ἀριστοτέλην om. Suidas 439b 1 καὶ φαιοῦ Suidas 2 λαμπροῦ om. nonnulli codd. Suidae desunt duo colores, alter fuit τὸ πρασινόν ὀρφνίου Suidas 3 post φθόγγου Photius omisit καὶ τῶν μεταξύ et plura 5 ἐκ B et corr. A: ἐξ ς: om. Suidas 6 θυμιωμένων Suidas ἐστι om. Suidas 8 οἱ χυμοὶ πάντες: χυμοί Suidas 9 σομφὸς: στυφὺς (vl. στυμφὺς) σομφὸς (vl. σοφὸς) Suidas deest αὐστηρός 10 οἷον om. Suidas βαρέων καὶ nonnulli codd. Suidae et Bekker θερμῶν — 11 μεταξύ om. Suidas 11 τραχέων — 12 μεταξύ om. A. 12 καὶ τῶν μεταξύ om. Suidas 13 τε om. Suidas ἰδιάζουσι, καὶ περικλείονται Suidas 15 δι' ὅλου τοῦ: διὰ τοῦ Suidas

δώδεκα δὲ τάξεων οὐσῶν ἐν τῇ ἀπλανεῖ τὸ πρῶτον αἴτιόν ἐστι. καὶ ὅτι ἂν ᾖ ἐγγὺς αὐτοῦ, τοῦτό φασι τετάχθαι βεβαίως καὶ ἀρίστως, τὰ δὲ πόρρωθεν ἧττον· τὴν δὲ τάξιν μέχρι σελήνης σζῴεσθαι, τὰ δὲ ὑπὸ σελήνην οὐκέτι ὁμοίως. ἐξ ἀνάγκης δέ ἐστι καὶ ἡ κακία εἰς τὸν περὶ γῆν τόπον, ἅτε δὴ πυθμένος λόγον ἐπεχούσης τῆς γῆς πρὸς πάντα τὸν κόσμον καὶ πρὸς ὑποδοχὴν ὑποστάθμης οὔσης ἐπιτηδείας. καὶ πάντα μὲν τὰ ἄλλα μέρη κατὰ τὴν πρόνοιαν καὶ τὴν βεβαίαν τάξιν καὶ τὴν εἱμαρμένην τοῦ θεοῦ, ἑπομένην αὐτῷ, φασὶ διοικεῖσθαι, τὰ δὲ μετὰ τὴν σελήνην τέσσαρσιν αἰτίαις, κατὰ θεόν, καθ' εἱμαρμένην, κατὰ προαίρεσιν ἡμετέραν, κατὰ τύχην. οἷον τὸ μὲν εἰσελθεῖν εἰς τὴν ναῦν ἢ μὴ εἰσελθεῖν ἐφ' ἡμῖν ἐστι, τὸ μέντοι ἐν εὐδίᾳ χειμῶνα καὶ 440a ζάλην ἐξαίφνης ἐπιγενέσθαι ἐκ τύχης, τὸ μέντοι βαπτιζομένην τὴν ναῦν παρ' ἐλπίδα σωθῆναι προνοίας θεοῦ. τῆς δ' εἱμαρμένης πολλοί εἰσι τρόποι καὶ διαφοραί· διαφέρει δὲ τῆς τύχης, ὅτι ἡ μὲν εἱρμὸν ἔχει καὶ τάξιν καὶ ἀκολουθίαν, ἡ δὲ τύχη τὸ αὐτόματον καὶ τὸ ὡς ἔτυχεν. οἷον τὸ ἐκ παιδὸς εἰς μειράκιον ἐλθεῖν καὶ τὰς καθ' ἑξῆς ἡλικίας οἰκείως διελθεῖν, τοῦτο ἑνὸς τρόπου τῆς εἱμαρμένης. **12** ὅτι ὁ ζῳδιακὸς λοξῶς κινεῖται, ὡς ζητήσας εὑρεῖν ἔδοξεν Ἀριστοτέλης, ἕνεκεν τῆς γενέσεως τῶν περὶ γῆν τόπων πρὸς ἀναπλήρωσιν τοῦ παντός. εἰ γὰρ καταπαραλλήλως ἐκινεῖτο, ἀεὶ ἂν μία ὥρα ἦν τοῦ ἔτους, ἤτοι θέρος ἢ χειμὼν ἢ ἄλλη τις. νῦν δὲ ἐκ τοῦ τὸν ἥλιον καὶ τοὺς ἄλλους πλάνητας μεταβαίνειν ἀπὸ ζῳδίου ἐπὶ ζῴδιον γίνονται αἱ μεταβολαὶ τῶν ὡρῶν τέσσαρες, καὶ ἐκ τῆς τούτων εἰσάλληλα μεταβολῆς οἵ τε καρποὶ φύονται καὶ αἱ ἄλλαι γενέσεις τῶν ζῴων γίνονται. **13** ὅτι ὁ μὲν ἥλιος, ὡς οὗτος οἰκείαν ἀποφαίνεται δόξαν, ἣν καὶ ἀληθῆ λέγει, ἑκατονταπλασίων ἐστὶ τῆς γῆς. οἱ δὲ πολλοὶ [οὐκ] ἐλάττονα τοῦ τριακονταπλασίονα αὐ-

---

36 τὰ μετὰ τὴν σελήνην — 440 a 3 τρόποι Suidas s. v. Εἱμαρμένη δὲ post σελήνην A αἰτίαις διακεῖνται Suidas (legit igitur fortasse v. 35 διακεῖσθαι; sed cf. e. g. Ecphantus in Dielesii Praesocr. I² 206, 3: ἐκ μὲν τῶν ἀτόμων συνεστάναι τὸν κόσμον, διοικεῖσθαι δὲ ὑπὸ προνοίας. 39 χειμῶνι Suidae codd. 440 a 1 ἐπιγίνεσθαι vl. Suidae ἐκ τύχης] κατὰ τύχην Suidas 7 οἰκείως om. B 15 εἰσάλληλα om. A: εἰς ἄλληλα Bekker (εἰς ἀλλήλας coniciens) 16 αἱ A: om. cet. 19 secl, Immisch

τῆς φασιν. **14** ὅτι μέγαν ἐνιαυτὸν καὶ τὴν τοῦ Κρόνου περίοδόν φασιν, ὅτι τῶν λοιπῶν ἓξ πλανωμένων ἐν ἐλάττονι χρόνῳ οὗτος ἐν τριάκοντα τὸν οἰκεῖον δρόμον ἀπαρτίζει. καὶ γὰρ ὁ μὲν τοῦ Διὸς ἐν ιβʹ ἔτεσι τὸν ἴδιον διαπεραίνει κύκλον, ἐν δυσὶ δὲ ὁ Ἄρης, ὁ δὲ ἥλιος ἐνιαυτῷ. Ἑρμῆς δὲ καὶ Ἀφροδίτη ἰσοταχεῖς τῷ ἡλίῳ. σελήνη δὲ προςγειοτάτη καὶ ἐλάχιστον κύκλον περιοῦσα ἐν μηνί. **15** ὅτι πρῶτος Πυθαγόρας τὸν οὐρανὸν κόσμον προσηγόρευσε διὰ τὸ τέλειον εἶναι καὶ πᾶσι κεκοσμῆσθαι τοῖς τε ζῴοις καὶ τοῖς καλοῖς. **16** ὅτι καὶ Πλάτων, φησί, καὶ Ἀριστοτέλης ἀθάνατον ὁμοίως λέγουσι τὴν ψυχήν, κἄν τινες εἰς τὸν Ἀριστοτέλους νοῦν οὐκ ἐμβαθύνοντες θνητὴν αὐτὴν νομίζουσιν αὐτὸν λέγειν. **17** ὅτι ὁ ἄνθρωπος μικρὸς κόσμος λέγεται οὐχ ὅτι ἐκ τῶν τεσσάρων στοιχείων σύγκειται (τοῦτο γὰρ καὶ ἕκαστον τῶν ζῴων καὶ τῶν εὐτελεστάτων), ἀλλ' ὅτι πάσας ἔχει τὰς τοῦ κόσμου δυνάμεις. ἐν γὰρ τῷ κόσμῳ εἰσὶ θεοί, ἔστι καὶ τὰ τέσσαρα στοιχεῖα, ἔστι καὶ τὰ ἄλογα ζῷα, ἔστι καὶ φυτά· πάσας δὲ ταύτας δυνάμεις ἔχει ὁ ἄνθρωπος. ἔχει γὰρ θείαν μὲν δύναμιν τὴν λογικήν, ἔχει τὴν τῶν στοιχείων φύσιν τήν <τε> θρεπτικὴν καὶ αὐ-
440b ξητικὴν καὶ τοῦ ὁμοίου γεννητικήν. ἐν ἑκάστῃ δὲ τούτων λείπεται. καὶ ὥσπερ ὁ πένταθλος πάσας ἔχων τὰς δυνάμεις τῶν ἀθλημάτων ἐν ἑκάστῃ ἥττων ἐστὶ τοῦ ἕν τι ἐπιτηδεύοντος, οὕτω καὶ ὁ ἄνθρωπος πάσας ἔχων τὰς δυνάμεις ἐν ἑκάστῃ λείπεται. ἧττον μὲν γὰρ ἔχομεν τὴν λογικὴν δύναμιν ἤπερ οἱ θεοί, καὶ τὰ τῶν στοιχείων ὁμοίως ἧττον ἢ ἐκεῖνα, καὶ τὸν θυμὸν καὶ ἐπιθυμίαν ἐνδεέστερα τῶν ἐν τοῖς ἀλόγοις, καὶ τὴν θρεπτικὴν καὶ αὐξητικὴν δύναμιν ἐλαττουμένας τῶν ἐν τοῖς φυτοῖς. ὅθεν ἐκ ποικίλων δυνάμεων συνεστῶτες δύσχρηστον τὸν βίον ἔχομεν. ἕκαστον γὰρ τῶν ἄλλων ὑπὸ μιᾶς φύσεως οἰακίζεται, ἡμεῖς δὲ ὑπὸ τῶν διαφόρων δυνάμεων ἀντισπώμεθα, οἷον ποτὲ μὲν ὑπὸ τοῦ θείου ἀναγόμεθα ἐπὶ τὰ κρείττω, ποτὲ δὲ τοῦ θηριώδους ἐπικρατήσαντος

---

21 ὅτι] ὡς B et corr. A   πλανωμένου ἐν πλείονι B (et corr. A?) 22 οὗτος ἐν] ἐν γὰρ A (de B non constat) 23 καὶ γὰρ A: om. cet. 25 Ἀφροδίτη] ὅτι A   ἰσοταχὴς B 26 περιιοῦσα Bekker (cum codicibus?) 28 κατακεκοσμῆσθαι A 29 καὶ τοῖς] καὶ A 32 ἐμβαίνοντες A   αὐτὴν add. A 35 τῶν add. A 40 τε add. Jaeger, Nemesius 114 440b 14 τὰ add. A

ἐπὶ τὰ χείρω, ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων δυνάμεων. ἐὰν οὖν τις θεραπεύσῃ τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον, ὥσπερ ἡνίοχον ἐγρηγορότα καὶ ἐπιστήμονα ἐπιστήσας, δυνήσεται ἑκάστῃ τῶν ἄλλων δυνάμεων εἰς δέον χρήσασθαι, τῇ τε κράσει φημὶ τῶν στοιχείων καὶ τῷ θυμῷ καὶ τῇ ἐπιθυμίᾳ καὶ [τῇ] ὀρέξει. **18** τὸ γοῦν γνῶθι σαυτόν, δοκοῦν ῥᾷστον εἶναι, πάντων ἐστὶ χαλεπώτατον. ὃ καί φασι τοῦ Πυθίου εἶναι Ἀπόλλωνος, εἰ καὶ εἰς Χίλωνα τῶν ἑπτὰ σοφῶν ἕνα τὸ ἀπόφθεγμα ἀναφέρουσι. παραινεῖ δ' ἡμῖν γνῶναι τὴν ἑαυτῶν δύναμιν. τὸ δὲ γνῶναι ἑαυτὸν οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ τὴν τοῦ σύμπαντος κόσμου φύσιν γνῶναι. τοῦτο δὲ ἀδύνατον ἄνευ τοῦ φιλοσοφεῖν· ὅπερ ἡμῖν ὁ θεὸς παραινεῖ. **19** ὅτι γνώσεως ὀκτώ φασιν ὄργανα· αἴσθησιν φαντασίαν δόξαν τέχνην φρόνησιν ἐπιστήμην σοφίαν νοῦν. τούτων κοινὰ μέν ἐστιν ἡμῖν πρὸς τὰ θεῖα τέχνη καὶ φρόνησις καὶ ἐπιστήμη καὶ <σοφία καὶ> νοῦς, πρὸς δὲ τὰ ἄλογα αἴσθησις καὶ φαντασία, ἴδιον δὲ ἡμῶν μόνον ἡ δόξα. ἔστι δὲ αἴσθησις μὲν γνῶσις ψευδὴς διὰ σώματος, φαντασία δὲ κίνησις ἐν ψυχῇ, <δόξα δὲ. . . .>, τέχνη ποιητικὴ μετὰ λόγου (τὸ δὲ μετὰ λόγου πρόσκειται, ὅτι [δὲ ἕξις καὶ ὁ ἀράχνης ποιεῖ, ἀλλ' οὐ μετὰ λόγου), φρόνησις δὲ ἕξις προαιρετικὴ τῆς ἐν τοῖς πρακτοῖς ὀρθότητος, ἐπιστήμη δὲ ἕξις <γνωριστικὴ> τῶν ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως των, σοφία δὲ ἐπιστήμη τῶν πρώτων αἰτίων, νοῦς δὲ [ἐχόν- ἀρχὴ καὶ πηγὴ πάντων τῶν καλῶν. **20** ὅτι τρία μέρη εὐμαθίας· ἀγχίνοια μνήμη ὀξύτης. μνήμη μὲν οὖν
441a ἐστι τήρησις ὧν ἔμαθέ τις, ὀξύτης δὲ ἡ ταχυτὴς τῆς διανοίας, ἀγχίνοια δὲ, ἐξ ὧν ἔμαθέ τις ἃ μὴ ἔμαθε θηρεύειν. **21** ὅτι ὁ οὐρανὸς τριχῶς λέγεται, ἓν μὲν αὐτὴ ἡ ἀπλανὴς σφαῖρα, δεύτερον τὸ ἀπὸ τῆς ἀπλανοῦς

---

15 ἐπὶ (ante τά?) add. A   20 τῇ secl. Immisch   25 τὴν om. A 27 γνώσεως ὄργανα ὀκτώ· αἴσθησις φαντασία κτλ. — 39 τῶν καλῶν Anonymus in Walzii rhet. graec. 7, 605, 37 squ.   28 δόξαν τέχνην Immisch: τέχνην δόξαν anon. et codd. Photii   29 πρὸς τὰ θεῖα ἡμῖν anon.   30 deest σοφία etiam anonymo   32 ἔστι καὶ αἴσθησις μὲν anon.   33 κίνησις] κοινὴ cod. Mon. anonymi   δόξα δὲ. . . . deest etiam anonymo   34 τὸ δὲ μετὰ λόγου om. A   37 γνωριστικὴ add. Immisch   39 μέρη εὐμαθείας τρία, ἀγχίνοια κτλ. — 441 a 3 θηρεύειν scholion commentario anonymo adiectum apud Walzium l. c. 696, 10 squ. et Suidas sub ἀγχίνους (repetitum in parte codicum sub μνήμη et ὀξύτης)   2 ἀγχίνοια δὲ τὸ ἐξ ὧν ἔμαθε θηρεύειν καὶ ἃ μὴ ἔμαθεν Suidas: ἀγχίνοια δὲ τὸ ἐξ ὧν ἔμαθέ τις ἃ μὴ ἔμαθε θηρεύειν anon.   3 θηρεύων codd. Photii.

σφαίρας μέχρι τῆς σελήνης διάστημα, τρίτον ὁ σύμπας κόσμος, ὁ οὐρανός φημι καὶ ἡ γῆ ἅμα. **22** ὅτι πέφυκέ φησι τὰ τελεώτατα καὶ τὰ χείριστα ἀεὶ ἐνεργεῖν. ταῦτα δέ ἐστι θεὸς καὶ φυτά. ὅ τε γὰρ θεὸς κατὰ τὸν νοῦν καὶ τὸν λόγον ἀεὶ ἐνεργεῖ, καὶ τὰ πλησίον αὐτοῦ ὄντα, καὶ πάλιν τὰ φυτὰ ἀεὶ ἐνεργεῖ· τρέφεται γὰρ νύκτωρ τε καὶ μεθ' ἡμέραν. ὁ δὲ ἄνθρωπος οὐκ ἀεὶ ἐνεργεῖ οὐδὲ τὰ ἄλογα ζῷα, ἀλλὰ σχεδὸν τὸν ἡμίση χρόνον καθεύδει τε καὶ ἡσυχάζει. **23** ὅτι οἱ Ἕλληνες ἀεὶ ἀμείνους τὰ ἤθη τῶν βαρβάρων ὡς τὴν εὔκρατον οἰκοῦντες. Σκύθαι δὲ καὶ Αἰθίοπες, οἱ μὲν ὑπὸ κρύους ἐνοχλούμενοι, οἱ δὲ ὑπὸ θάλπους πυκνουμένης τῆς ἐπιφανείας τοῦ σώματος καὶ ἀπολαμβανομένου ἐντὸς τοῦ θερμοῦ πολλοῦ καὶ τοῦ ὑγροῦ, τὸ δύσκρατον ἐκληρώσαντο. συμβαίνει οὖν ἰτητικοὺς καὶ θρασεῖς εἶναι τοὺς οἰκοῦντας ἐν ἐκείνοις τοῖς τόποις. ἀναλόγως δὲ καὶ οἱ τοῦ μέσου καὶ τῶν ἄκρων ἐγγυτέρω ὄντες τῆς κράσεως τῶν παρακειμένων αὐτοῖς μετέχουσι. διὸ καί, ὡς ὁ Πλάτων φησίν, ὅτι ἂν καὶ παρὰ βαρβάρων μάθημα λάβωσιν οἱ Ἕλληνες, τοῦτο ἄμεινον ἐκφέρουσι, μάλιστα δὲ τῶν ἄλλων Ἑλλήνων οἱ Ἀθηναῖοι. διόπερ καὶ στρατηγικοὶ γεγένηνται ἀρχῆθεν καὶ γραφικῆς εὑρετικοὶ καὶ πάσης τέχνης βαναύσου τε καὶ πολεμικῆς, ἔτι δὲ καὶ λόγων καὶ μαθημάτων. διὸ καὶ οὐδ' ἐπείσακτός ἐστιν ὡς εἰπεῖν ἡ παιδεία ἐν ταῖς Ἀθήναις, ἀλλ' ἐκ φύσεως ὑπάρχουσα, τοῦ τοιούτου ἀέρος ἰσχνοτάτου ὄντος καὶ καθαρωτάτου, ὡς μὴ μόνον τὴν γῆν λεπτύνειν (δι' ἣν αἰτίαν καὶ λεπτόγεως ἡ Ἀττική) ἀλλὰ καὶ τὰς ψυχὰς τῶν ἀνθρώπων. συμβαίνει γὰρ τὸν λεπτὸν ἀέρα τὴν μὲν γῆν βλάπτειν, τὰς δὲ ψυχὰς ὠφελεῖν. **24** ὅτι οἱ ἐτησίαι πνέουσι κατὰ τὸν καιρὸν τοῦ ἀκμαιοτάτου θέρους δι' αἰτίαν τοιαύτην. ὁ ἥλιος μετεωρότερος καὶ ἀπὸ τῶν μεσημβρινῶν τόπων ἀρκτικώτερος γενόμενος λύει τὰ ὑγρὰ τὰ ἐν ταῖς ἄρκτοις· λυόμενα δὲ ταῦτα ἐξαεροῦται, ἐξαερούμενα δὲ πνευματοῦται, καὶ ἐκ τούτων γίνονται οἱ ἐτησίαι ἄνεμοι, ἐκ τῶν πνευμάτων τῶν ἀπὸ τῆς λύσεως τῶν ἀρκτικῶν ὑγρῶν γι-
441b νομένων. φέρονται γοῦν ἐπὶ τοὺς ἐναντίους τόπους τοὺς μεσημβρινούς. ἐκεῖ δὲ ταῦτα ἐκφερόμενα προσπίπτει

29 τοῦ τοιούτου pro τοῦ καθ' Ἀθήνας 31 Thucyd. 1, 2, 5 34 et 39 ἐτήσιοι A 40 τῶν ἀπὸ] ἀπὸ A

τοῖς ὑψηλοτάτοις ὄρεσι τῆς Αἰθιοπίας καὶ πολλὰ καὶ ἀθρόα γινόμενα ἀπεργάζεται ὑετούς. καὶ ἐκ τῶν ὑετῶν τούτων ὁ Νεῖλος πλημμυρεῖ, τοῦ θέρους, ἀπὸ τῶν μεσημβρινῶν καὶ ξηρῶν τόπων ῥέων. καὶ τοῦτο Ἀριστοτέλης ἐπραγματεύσατο. αὐτὸς γὰρ ἀπὸ τῆς φύσεως ἔργῳ κατενόησεν ἀξιώσας πέμψαι τὸν Ἀλέξανδρον τὸν Μακεδόνα εἰς ἐκείνους τοὺς τόπους καὶ ὄψει τὴν αἰτίαν τῆς τοῦ Νείλου αὐξήσεως παραλαβεῖν. διό φησιν ὡς τοῦτο οὐκέτι πρόβλημά ἐστιν. ὤφθη γὰρ φανερῶς, ὅτι ἐξ ὑετῶν αὔξει, καὶ (τὸ παράδοξον) ὅτι ἐν τοῖς ξηροτάτοις τόποις τῆς Αἰθιοπίας, ἐν οἷς οὔτε χειμὼν οὔτε ὕδωρ ἐστί, ξυμβαίνει τοῦ θέρους πλείστους ὑετοὺς γίνεσθαι.

441b 12 ὅτι om. A.

6.

§ 1. — Obwohl die Exzerpte den eigentlichen Eingang des Werkes nicht widerspiegeln, sei es daß Photius ihn überging, oder (was weitaus wahrscheinlicher ist) daß in der Photiusüberlieferung ein Ausfall stattgefunden hat, der auch den echten und jetzt durch Πυθαγόρου βίος sehr unglücklich ersetzten Titel mit fortnahm, so klärt uns doch auch der jetzige Eingangssatz sofort und in der erwünschtesten Weise über die philosophische Stellung des Verfassers auf. Sein merkwürdiger Standpunkt ist der Glaube an eine einheitliche pythagoreische Lehrtradition, zu der auch Akademie und Lyzeum gehören, so daß eine ununterbrochene Diadochie vorhanden ist von Pythagoras bis zu Plato, dem neunten, und Aristoteles, dem zehnten Schulhaupt. Also Aristoteles' Lehre als Abschluß einer langen pythagoreischen Entwicklung: es ist offenbar, so kann nur ein Peripatetiker sich die Dinge zurechtlegen, freilich ein recht absonderlich gerichteter Peripatetiker. Unser Agatharchides heißt nun bei Strabo 14, 656 ausdrücklich ὁ ἐκ τῶν περιπάτων. Gehört ihm unser Stück, so bedeutete ihm die Philosophie denn doch etwas mehr als nur „das beste Mittel, ein reiches empirisches Material zu ordnen und zu beleben", wie Schwartz RE 1, 740 annimmt, der auf den Peripatetikertitel so wenig Gewicht legt, daß er, wie auch sein Schüler Leopoldi, eine Hinneigung des Agatharchides zum Epikureismus für wahrscheinlich hält, wogegen sich schon Wagner mit Recht gewendet

hat. Freilich sind dessen eigene Arbeiten leider wenig brauchbar. Denn einmal stützen sie sich zum Teil auf zweifelhafte Zuweisungen diodorischer Partien an Agatharchides, sodann hat er eine unglückliche Neigung, selbst die natürlichsten Sprachwendungen terminologisch zu nehmen und somit in die Agatharchidea mehrfach eine dogmatische Stellungnahme zu esoterischen Schulfragen hineinzudeuten, von der keine Rede sein kann, vollends dann nicht, wenn er der Verfasser des Cod. 249 war. Richtig ist aber selbstverständlich seine Ansicht, daß an Agatharchides der Empirismus alexandrinischer Wissenschaft nicht wirkungslos vorübergeglitten war. Seine Skepsis gegen theoretische Aetiologien, sein Dringen auf die Evidenz des Tatsächlichen (ἐνάργεια) erklärt sich von da aus vollkommen, steht ihm aber, was nicht übersehen werden darf, auch als Peripatetiker durchaus wohl an. Es ist eben die natürliche Weiterentwicklung gleichartiger aristotelischer Grundrichtungen. Wäre er hierin epikureisch beeinflußt, so würde im Gegenteil, wie wir schon S. 18 bemerkten, seine Skepsis gegen die Ätiologien der Naturphilosophen unverständlich sein. Denn in Epicurs φυσιολογία ist es doch so, daß das Phänomen selbst und seine ἐνάργεια viel weniger Teilnahme findet, als die Frage seiner natürlichen Erklärbarkeit, und jede solche Erklärung, auch mehrere zur Auswahl, sind willkommen, wenn sie nur dem Wahnbefreiungsstreben des epikureischen Rationalismus dienen. Wir sahen aber und werden es weiter bestätigt finden, daß sowohl der benannte Agatharchides wie der namenlose Verfasser des Cod. 249 über eine derartige Betätigung des Rationalismus sehr anders urteilen.

Freilich scheinen auf den ersten Blick der Anhänger der ἐνάργεια und der Pythagorasjünger sich schlecht miteinander zu vertragen. Wir brauchen indessen in unserem Fall die Tatsache kaum heranzuziehen, daß auch sonst, von Platos Liebe zur Mathematik bis in die neueste Zeit hinein, gar nicht so selten die ausgesprochenste Neigung zu wissenschaftlicher Exaktheit und nahezu mystische Antriebe in derselben Seele nebeneinander wirksam sind. Hier haben wir vor allem die zuverlässige Angabe, daß Agatharchides nach Phot. cod. 213 (171 a 9) ὑπογραφεὺς καὶ ἀναγνώστης des Heraclides Lembus gewesen ist, von dem feststeht, daß er sich, und zwar mehrfach, literarisch mit Pythagoras beschäftigte. Seit dem Pap. Oxyrh. 11 Nr. 1367 mit dem Titel ἐπιτομὴ τῶν Ἑρμίππου περὶ νομοθετῶν καὶ ἑπτὰ σοφῶν καὶ

Πυθαγόρου muß[1] diese Epitome aus Hermipp (FHG 3, 41 Fr. 21 bis 24) getrennt werden von dem Pythagoras betreffenden Abschnitt in Heraclides' Epitome τῶν Σατύρου βίων (Diog. 8, 40; vgl. 44. FHG 3, 162 Fr. 10 und 169 Fr. 6 und 7) wie auch ἐν τῇ Σωτίωνος ἐπιτομῇ (Diog. 8, 7; vgl. FHG 3, 169, Fr. 9ff.). Der von Usener, Kl. Schr. 3, 50 hervorgezogene Index der Sotion-Epitome gibt dem Meister des Agatharchides geradezu den Titel Πυθαγορικός, und es fehlt wirklich jeder Anlaß, an dieser Bezeichnung, so sehr sie übertreiben mag, zu zweifeln, wenn aus dem Kreise des Heraclides ein Stück wie der uns beschäftigende Cod. 249 hervorging. Natürlich schließt das nicht aus, daß Agatharchides in Einzelheiten den Pythagorastraditionen gegenüber anders sich entschied als Heraclides. Dieser gab Pythagoras 80 Jahre (Diog. 8, 44), unser Ungenannter dagegen 438 b 27: ἑκατὸν καὶ τεσσάρων λέγεται ἐτῶν ἐζηκέναι τὸν Πυθαγόραν, wenn die Überlieferung richtig ist. Im ursprünglichen Text standen wohl dabei reichlichere Angaben über die Tradition.

Daß schon vor Beginn des eigentlichen Neupythagoreismus mit seinen literarischen Fälschungen in Alexandria bemerkenswerte Spuren der Teilnahme für Pythagoras und seine Lehre nachweisbar sind, daß einige „letzte Funken des Pythagoreismus dort nie ganz erstorben waren", und daß gerade auch bei den älteren Alexandrinern[2], besonders den peripatetisch gerichteten, eine Neigung bestand, sich den pythagoreischen Einfluß möglichst groß und nachhaltig vorzustellen, ist schon öfter bemerkt worden; vgl. Rohde, Roman 67. 256 und Kl. Schr. 1, 231 ff. Auch Zeller, der mit Recht betont, es könne zwischen jenen letzten Pythagoreern, die Aristoxenus sah (um 320), und den späteren Neupythagoreern (etwa seit Ende des zweiten vorchr. Jahrhunderts) von einer eigentlichen „Schule" keine Rede sein, entging doch nicht das Weiterwuchern der Pythagoraslegende und die Bedeutung des Fortlebens der orphisch-pythagoreischen Mysterien (3^4, 2, 95ff. 103). In die hellenistische Mystik überhaupt, den natürlichen Hintergrund für solche auch die Intellektuellen bewegende Neigungen, sehen wir jetzt ja schon viel klarer hinein. Wir erinnern nur an Reitzensteins Aufschlüsse über die hellenistische Vorlage

---

[1] Anders als es Diels wollte, Doxogr. 150ff.; vgl. auch Däbritz RE 8 487ff.

[2] Hingewiesen sei außerdem auf Cercidas, der im Sterben hofft συγγενέσθαι μὲν τῶν σοφῶν Πυθαγόρᾳ κτλ. (Aelian vh. 13, 20).

der Psychegeschichte. In Agatharchides' Zeit fällt ferner der merkwürdige Erlaß des Philopator zur Kontrolle der ἱερά und ἱεροὶ λόγοι hellenistischer Geheimkulte, den Reitzenstein (Arch. f. Religionsw. 19, 1918, 191 ff.) mit den Vorgängen in Italien zusammenstellt, die dort zum Senatus consultum de Bacchanalibus führten (186). Wenig später, im Jahre 181, wurden am Janiculus die für die Staatsreligion bedenklichen Numabücher ausgegraben (Liv. 40, 29), die Valerius Antias ausdrücklich als pythagoreisch bezeichnete. Ob sie es waren oder nicht, ist gleichgültig (vgl. Zeller a. a. O. 99), die Fama selber ist das Entscheidende, und der Glaube an diese Einwirkung auf die römische Religion erhielt sich weiter. Wir dürfen auf Grund all dieser Dinge damit rechnen, daß die Bedingungen für die Entstehung des Neupythagoreismus viel früher vorhanden waren, als dieser selbst mit seiner eigentümlichen Ausbildung hervortritt[1]. Noch ein anderes Moment kommt hinzu, das vielleicht richtiger zu beurteilen möglich sein wird, wenn erst die von Jäger zu erwartende Bearbeitung des Nachlasses der alten Akademie vorliegt. Man hat insonderheit die (gewiß nicht geringe) Bedeutung der Timäusexegese des Posidonius übersteigert, auffallenderweise auch Jäger, Nemesios 93. Es ist ein Verdienst des trefflichen Buches von Eva Sachs über die fünf platonischen Körper (Philol. Unters. 24, 1917; vgl. auch v. Wilamowitz, Platon 1, 1919, 721), die längst vor Posidonius erfolgte altakademische Arbeit gerade an diesem Dialog klargestellt zu haben. Der Platon des Timäus ist wahrlich nicht erst von Posidonius sozusagen entdeckt und auf den Schild gehoben worden. Ja, wenn man will, könnte man auch den Neuplatonismus, den Jäger mit Zeller (er unterschätzt wohl S. 97 dessen Vorgang) an Posidonius anknüpft, bis in die alte Akademie selbst zurückleiten, und nicht minder den Neupythagoreismus, wie das Eva Sachs 123 mit dem nötigen Vorbehalt auch ausgesprochen hat. Von dieser alten Akademie, deren Abhängigkeit von jenen späteren Pythagoreern hinreichend feststeht, die schon

[1] Wenn der von Brinkmann Rh. Mus. 66, 1911, 616 ff. so schön erläuterte neupythagoreische Grabstein von Philadelphia wirklich schon dem Anfang des 1. Jahrhunderts angehört, so leitet von da rückwärts der Umstand, daß bereits die Eltern des Mannes der Gemeinde angehört haben müssen: wie sollten sie sonst den Sohn Pythagoras genannt haben? Auch brauchte es doch Zeit, bis sich die hier erscheinende Symbolik der littera Pythagorica Y ausgebildet hatte.

die Neigung hatten, eigene wissenschaftliche Bestrebungen dem Stifter zuzuschreiben, ist unser Unbekannter, wie sich zeigen wird, fühlbar und an wichtigen Stellen beeinflußt, ähnlich wie vor ihm ein viel größerer bei verwandter Richtung des Geistes und der Forschung, Eratosthenes, in seinem Platonikos und Hermes. Für den Anonymus tritt offenbar an die Stelle des 9. Pythagoreers Plato dessen Schule nach Bedarf ohne weiteres gleichberechtigt ein, sowie auch sein Aristotelismus statt des 10. Pythagoreers Aristoteles weitherzig nacharistotelische Fortbildungen der aristotelischen Lehre mitumfaßt.

Rein äußerlich ist es zunächst die so früh schon versuchte Harmonistik von Pythagoreismus, Akademie und Lyzeum, die unser Stück, wenn Datierung und Zuweisung sich bewähren, zu einer philosophiegeschichtlich nicht ganz gleichgültigen Urkunde macht. Bedeutsam ist schon der Umstand, daß diese Harmonistik sich eben nur auf die genannten drei Schulen beschränkt, daß vor allen Dingen, wie sich zeigen wird, die Stoa nirgends zum Verständnis herangezogen werden muß. Sie wird nicht nur ignoriert, sondern wir dürfen im Hinblick auf die spätere neupythagoreische Literatur sagen, sie wird noch ignoriert. Eben dies ist eines der Merkmale, die unseren Verfasser sehr bestimmt von jener Literatur trennen[1], unter deren Voraussetzungen und Vorstufen seine Geistesart doch anderseits mitzählt. Ein zweiter Unterschied besteht darin, daß es sich hier um keinerlei Fälschung handelt. Diese Harmonistik spielt auf Grund einer philosophiegeschichtlichen (gleichviel wie unberechtigten) Überzeugung von bestimmt angegebenen Schulzusammenhängen ein ganz offenes Spiel. Sie wird z. B. die Zusammengehörigkeit von Akademie und Lyzeum vermutlich ähnlich begründet haben, wie später Antiochus[2]. Ganz fern liegt noch das Bestreben, durch ein heimliches Zu-

[1] Deutlich ist besonders der Unterschied von der sonst mehrfach ähnlichen Vorlage des Alexander Polyhistor bei Diog. 8, 25ff.; vgl. Zeller 3^4, 2, 88f. und 119.

[2] Cic. Ac. post. 1, 17 und später die neupl. Prolegomena der Aristotelesexegese; vgl. Philol. 65, 1906, 3ff. Dieser Standpunkt hindert keineswegs, in Einzelheiten Unterschiede zwischen Plato und Aristoteles festzustellen, wie es hier 439b 20 geschieht: τὴν ἀπλανῆ σφαῖραν, ἐν ᾗ ἐστιν ὅ τε πρῶτος θεὸς καὶ οἱ νοητοὶ θεοί, ὡς Ἀριστοτέλει δοκεῖ, κατὰ δὲ Πλάτωνα αἱ ἰδέαι. Doch ist der Vortritt des Aristoteles für den Peripatetiker bezeichnend. — Zu beachten ist auch, wie dieser mit der traditionellen Vorsicht seiner Schule öfter nicht 'Pythagoras' für Einzellehren anführt, sondern οἱ ἀπὸ Πυθα-

sammenweben von platonischen, aristotelischen und stoischen Lehren ein trügerisches Bild altpythagoreischer Lehre zu erzeugen. Keine Spur auch des Romans von untergegangenen und geretteten Aufzeichnungen, kein Versuch zu einer pythagoreischen Maske. Und noch weniger ist es möglich, mit dem Zeitansatz über die neupythagoreische Schriftenfälschung hinaus bis zu jener Spätzeit hinabzugehen, wo dann der aller geschichtlichen Kritik bare Mischmasch wiederum in eigenem Namen produziert wird, wie bei den Apollonius, Moderatus usw. Dem steht nicht nur das Fehlen des stoischen Einschlags entgegen, sondern besonders eben der gute Wille zu geschichtlichem Sehen und das Bewußtsein von einer historischen Entwicklung seines eklektischen Systems, ein Bewußtsein und ein Wille, die der Verfasser klärlich hat, so irrig auch die meisten seiner geschichtlichen Überzeugungen sein mögen[1]. Daß freilich auch er schon durch eine bestimmte Zahl untergeschobener Pythagorea beeinflußt war, ist selbstverständlich. Es müssen diejenigen sein, die nach Diog. 8, 7 Heraclides Lembus aufzählte und die in der Zeit zwischen Callimachus' Pinakes (die wohl nur von dem ἱερὸς λόγος wußten) bis Philometor in die alexandrinische Bibliothek gelangt waren; vgl. Diels, Arch. f. Geschichte d. Philos. 3, 1890, 452. Man möchte z. B. an περὶ εὐσεβείας neben dem ἱερὸς λόγος bei so ausgesprochen religiösen Wendungen denken, wie 439 a 3 ff., die wir noch kennen lernen werden. Nicht eingewirkt hat auf den Anonymus, soviel man sehen kann, die törichte Trilogie παιδευτικόν πολιτικόν φυσικόν, deren Wesen Diels erläutert und einem sehr niedrigstehenden Fälscher des dritten oder zweiten Jahrhunderts zugewiesen hat. Wir befinden uns bei unserem Peripatetiker etwa in der gleichen Sphäre, wie beim Verfasser der Großen Ethik, wenn dieser von Pythagoras

---

γόρου und ähnlich: 438b 33, 439a 20. 25. Die Fälle 439a 32 und 440a 27 liegen anders. Pythagoras kurzerhand für eine Lehrmeinung erscheint nur 439 a 38, also nur vereinzelt, was in der neupythagoreischen Literatur dann ganz geläufig ist.

[1] Natürlich fehlt auch ganz die Verzerrung des geschichtlichen Verhältnisses durch die späteren Pythagoreer, wie sie Porphyrius berichtet (vit. Pyth. 53): τὸν Πλάτωνα καὶ Ἀριστοτέλη Σπεύσιππόν τε καὶ Ἀριστόξενον καὶ Ξενοκράτη, ὥς φασιν οἱ Πυθαγόρειοι, τὰ μὲν κάρπιμα σφετερίσασθαι διὰ βραχείας ἐπισκευῆς, τὰ δ' ἐπιπόλαια καὶ ἐλαφρὰ καὶ ὅσα πρὸς διασκευὴν καὶ χλευασμὸν τοῦ διδασκαλείου ὑπὸ τῶν βασκάνως ὕστερον συκοφαντούντων προβάλλεται συναγαγεῖν καὶ ὡς ἴδια τῆς αἱρέσεως καταχωρίσαι.

als Begründer wissenschaftlicher Ethik zuversichtlicher spricht, als das Aristoteles selbst an die Hand gibt (1182 a 11; vgl. Metaph. 1078 b 21 und Zeller 3[4], 2, 459). Zeller ist leider sehr ablehnend gewesen gegen eine solche Art Pythagoreismus, der „älter sein soll als der Neupythagoreismus" (1[5], 1, 296). Für eine sichere Probe eben davon möchte ich unser Stück erweisen. Freilich ist er so verflüchtigt und eklektisch weitherzig, daß ihn eben auch ein Mann peripatetischen Bekenntnisses vertreten konnte. Das gleichzeitige jüdische Peripatetikertum stellte jedesfalls höhere Anforderungen an Umsetzung und Anpassung.

Und doch wäre es, glaube ich, ein Irrtum, wollte man damit von einer anderen Seite her auf die verhältnismäßig geringe Bedeutung zurückkommen, die nach Schwartz die Philosophie überhaupt für einen Kopf wie Agatharchides gehabt hätte. Dem steht entgegen die ausgesprochen religiöse Wendung, die sich hier zeigt, dem Geiste des Hellenismus und seiner zunehmenden Orientalisierung entsprechend, und das ernste Bestreben, die Philosophie für viel mehr als nur ein Wissenssystem zu nehmen, für eine Weltanschauung. Hierin sehe ich wiederum eine gewisse geschichtliche Bedeutung des Stückes, die nicht übertrieben werden soll, die aber denn doch da ist: posidonischer Geist bereits vor Posidonius. Und gerade dem geographischen Forscher steht er wohl an, dieser Versuch zu einem Weltbild, das den Menschen in den Kosmos einordnet. An Posidonius und die Schrift περὶ κόσμου werden wir mehr als einmal erinnert. Natürlich vermag und will unser Versuch das Verhältnis zu solchen und anderen Nachfolgern nicht erschöpfend darstellen. Uns muß zunächst die Fixierung der zu wenig beachteten Urkunde genügen. Aber die gleiche Neigung zu ἐνάργεια sowie zu anthropogeographischer Betrachtung bemerken wir beim ersten Lesen, anderseits das gleiche Streben nach einer Synthese von Plato und Aristoteles (die Jäger a. a. O. 72 von Posidonius begründet werden läßt), desgleichen schon hier und ganz unverkennbar das Bemühen, die Naturauffassung des Aristoteles zur harmonischen Weltanschauung auszubauen (Jäger 92), das Verständnis endlich für den einheitlichen Zusammenhang des Kosmos. Mir persönlich ist der Unbekannte (Agatharchides also, wie ich überzeugt bin) noch viel lieber als Posidonius, dem er übrigens auch in Fragen der Darstellungskunst nahe gestanden haben dürfte. Denn es fehlt ihm der stoische (wenngleich dynamische) Materialismus, und seine Religiosität ist erfreulicherweise

ganz frei von Astrologie im späteren Sinne, auch dies ein bedeutsames Merkmal für die Zeit und Sphäre, in die er hineingehört. Der echtbürtige Rhodier Panätius mit der geistigen Heimat Athen ist ihm wesensverwandter als der syrische Rhodier Posidonius.

Überblicken wir das ganze Stück, so zeigt sich sofort, daß die Überschrift schon insofern unzutreffend ist, als biographische Daten offenbar sehr zurücktreten. Ein Durcheinander metaphysischer, naturphilosophischer, ethischer Lehren drängt sich vor. Versucht muß es werden, deren ursprünglichen Plan und Zusammenhang zu erraten. Doch hindert da natürlich die Exzerptorenwillkür des Photius. Dieser müssen wir bei der Analyse überhaupt stets eingedenk bleiben. Besonders wird nichts zu schließen sein aus dem Fehlen gewisser Traditionen und Lehren, z. B. daß im Historischen keine Spur ist von dem Ordenswesen, nichts von der Linnenkleidung vorkommt (wohl aber die Fleischenthaltung), nichts von Zusammenhängen mit dem Orient (obwohl doch schon Hermipp sogar die Juden bemühte, FHG 3, 41 Fr. 21). Im sachlichen Teil fehlt alles auf die Musik (auch auf die Sphärenharmonie) Bezügliche, ferner die Lehre von den Gegensätzen, auch ein Abschnitt über die Symbola. Aus all dem ist angesichts der Tatsache des Exzerptes nichts zu folgern. Dagegen ist entscheidend, daß gegen Ende des Ganzen hin das bunte Allerlei von Dogmen in einer Weise sich vereinheitlicht, die mit einem Pythagorasleben schon gar nichts und mit dem Pythagoreismus kaum noch etwas zu tun hat. Nachdem einmal der Blick dem Menschen sich zugewendet hatte und dessen Stellung in seiner zugleich kosmisch und tellurisch bestimmten Umgebung, wird offenbar überhaupt „der Mensch in der Abhängigkeit von seinem Lebensraum“ zum Gegenstand der Betrachtung, bis schließlich eine einzelne klimatologische Frage, die Nilschwelle, den Verfasser den Anschluß gewinnen läßt an die besondere Welt des Südens, welcher das Werk des Agatharchides galt. Es ist eben das Ganze zu diesem Werk die weitausgesponnene Einleitung gewesen, von der Art, wie wir sie bei Agatharchides schon kennen lernten. Im hohen Alter, doch wohl als letztes, hat er das Buch verfaßt (460 b 3ff.; vgl. oben S. 9). Doppelt begreiflich sein Bedürfnis, seiner anthropogeographischen Darstellung dieses philosophische Credo voranzustellen. Als Proömium ist das Ganze dem Wesen nach verwandt mit der freilich unselbständigen allgemeinen Einleitung Diodors, im gewissen Sinne auch mit den ins Moralische gewendeten Proömien

der Sallustiana, deren nachweislich posidonische Gedanken wieder darauf hinweisen, daß sich gewiß auch bei Posidonius ähnliche Eingänge fanden. Diese waren dann vermutlich von stärkerer Wirkung. Wir dürfen bei ihnen den hier vorliegenden Eklektizismus vervollständigt und abgerundet uns vorstellen. Das Religiös-weltanschauliche war dem Geist der Zeit und des Posidonius entsprechend noch weiter fortgeschritten, vermutlich auch die Form rhetorisch noch höher gesteigert und ins Breite wirkungsvoll. Freilich, ob der eklektische Stoiker auch soviel ernsthafte und schlichte Sachlichkeit besaß, ob er soviel noch vom Hauche des älteren griechischen Wissenschaftsgeistes Berührtes zu bieten hatte wie der soviel bescheidenere Kopf des eklektischen Peripatetikers, ist mir zweifelhaft[1].

* * *

[1] Oben S. 10 war schon der Abhängigkeit des Posidonius von Agatharchides bei Gelegenheit der Schilderung des spanischen Bergarbeiterelends gedacht. ποθεινότερον ἔχουσι τοῦ βίου τὸν θάνατον sagte Agatharchides, αἱρετώτερος γὰρ αὐτοῖς ὁ θάνατός ἐστι τοῦ ζῆν διὰ τὸ μέγεθος τῆς ταλαιπωρίας Posidonius nach Diodor 5, 38, 1. Die Abhängigkeit erkannte schon Müller FHG 3, 273 GGM 1, 124; vgl. Leopoldi 30f., Rudberg a. a. O. 6, 15, 81. Ein gemeinsames Vorbild mag Demetrius der Phalereer geboten haben (Ath. 6, 233e). Also schlecht und recht rhetorische Konkurrenzarbeit, jene ἐξεργασία τῶν ἤδη τοῖς παλαιοῖς ἐξειργασμένων, wovon die Progymnasmen reden (Theo p. 72 Sp.), nur aus der Schulübung ins Literarisch-anspruchsvolle erhoben. Eine wirklich große Seele wie Tacitus lehnt sich auf gegen solches *in comparationem curae ingeniive referre* (Agr. 10): Posidonius schwelgt darin. οὐκ ἀπέχεται τῆς συνήθους ῥητορείας, ἀλλὰ συνενθουσιᾷ ταῖς ὑπερβολαῖς sagt gerade von dieser Bergwerksschilderung Strabo 3, 147. Manchmal war er selbst dem Cicero zu kraß (Off. 1, 159). Ein Rhetor ist kein großer Mann. Für Agatharchides, der ja neben der ἀληθινὴ ἱστορία die παράδοξος ὑπόθεσις ganz unbefangen gelten läßt, wird niemand diesen Titel beanspruchen, aber der Rhetor Posidonius soll durchaus ein Geistesfürst Leibnizischen Stiles sein. Den kann ich nirgends entdecken, bestenfalls neben dem Rhetor den schmiegsamen Anempfinder, den wirkungsvollen Ausdeuter mehr des Weltgefühls als der Weltanschauung seiner Zeit und den gewandten Klügling. Ein großer Mann und baumeisterlicher Geist sieht anders aus. Und wieviele Torheiten laufen unter! Der berühmte Timäuskommentar, den unsere Pamposidonisten so inbrünstig verehren, brachte es fertig ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος (Phädr. 245 C) mit einer sprachlichen Ungeheuerlichkeit von der Weltseele zu verstehen (Hermias 102, 13 Couvr. vgl. v. Wilamowitz Platon 2, 362). Über den „deisidämonischen Dunst" des Geschichtswerks, „der an die Manier der γραοσυλλέκτρια erinnert", und über die wirklich etwas dunkelmännische Apologetik, mit der die Mantik von dem „sonst so trefflichen Philosophen"

Ehe wir uns der Einzelbetrachtung zuwenden, möchte ich wiederholen, daß es hier nicht darauf ankommt, den Lehrgehalt des Stückes erschöpfend aufzuarbeiten und namentlich nicht darauf, ihn in alle seine späteren Verästelungen zu verfolgen. Es genügt für unsere Zwecke, wenn wir zeigen, daß wir dem Eingangssatz entsprechend mit dem älteren Pythagoreismus sowie Akademie und Lyzeum überall auskommen, und wenn wir anderseits das gelegentliche Zusammentreffen mit den benannten Agatharchidea feststellen.

Voraussetzung für § 1 ist offenbar eine pythagoreische Diadochenliste. Die am Schluß von Jamblichs Pythagoras (265) erhaltene[1] bietet zunächst nur die sechs Namen Pythagoras, Aristäus,

verteidigt wurde, hat Diels das Nötige gesagt, Sibyll. Blätter 22. Und das Anthropologisch-kulturgeschichtliche? Anacharsis hat die Töpferscheibe erfunden und Demokrit den Bogenbau (Seneca ep. 90, 31f.)! Beim Nilproblem scheut sich der gewiß nicht unbedeutende Geograph nicht, mit den Albernheiten der stoischen Homerexegese aufzuwarten (διιπετής, Strabo 17, 790). — Ἀπὸ τῆς δύσεως εὔρῳ πλέων ἔλθοι ἂν εἰς Ἰνδούς, sagt er bei Strabo 2, 102; „in Cadix, wo sein Columbusauge nach Indien hinüberschweift“, bemerkt dazu Jäger, Nemesios 96. Doch ist es unerfindlich, wenn jemand schon überzeugt war, die Erde sei eine Kugel, und er von Amerika nichts wissen konnte, wieso es zu dieser einfachen Schlußfolgerung eines Columbusauges bedurfte, des Auges nicht eines Träumenden, sondern eines Handelnden. Und so ist’s fast immer: es ist aus einem gewiß nicht unbedeutenden, und wie vor allem anerkannt werden muß, aus einem warmherzigen Manne mit vielen Schwächen ein προτέρημα τῆς φύσεως künstlich zurecht gesteigert worden. Seine Schriften waren freilich ein wirkungsvoller Ausdruck ihrer Zeit, philosophisch aber verdankten sie doch wohl das Beste nicht eigener schöpferischer Kraft, sondern neben dem ewig frischen fermentum Platonicum, das in ihnen sich rührt, dem Zwange, mit der tiefdringenden und wahrhaft fruchtbaren Kritik des Carneades und mit den Gedanken des eigenen Lehrers Panätius sich dauernd auseinander zu setzen. — Pompeius’ sehr politische Ehrenerweisung, auf die immer wieder hingewiesen wird, besagt wahrlich wenig. Von einem Eindruck persönlicher Größe solchen Maßstabes, wie sie der heutige Posidoniuskult voraussetzt, spürt man in der römischen Literatur nirgends auch nur das geringste. Rudberg urteilt mit erfreulicher Maßhaltung (vgl. S. 49). In seinem Platon (1, 724) hebt v. Wilamowitz den Mangel an Originalität treffend hervor, freilich mindere der, so sagt er, die Bedeutung dieser eklektischen und den Hellenismus abschließenden Philosophie nicht. Posidonius bleibt auch ihm „nur dem Aristoteles vergleichbar“ und ist (726) so recht „der Philosoph des augusteischen Weltreichs“.

[1] Welche über Apollonius (Rohde, Kl. Schr. 2, 169) vielleicht auf Timäus zurückgreift; vgl. Bertermann, De Jambl. vit. Pyth. fontibus Diss. Regim. 1913, 37f.

Mnesarch, Bulagoras, Gartydas, Aresas. Das sachlich Bedenkliche geht uns hier nichts an, das Wesentliche für uns ist, diese Liste war trotz Jamblichs einführendem ὁμολογεῖται nicht die einzige, da anderswo vielmehr Telauges seinem Vater Pythagoras nachfolgte (Diog. Pr. 15 und 8, 43). Ebendies aber berichtet weiter unten (438 b 28) auch unser Verfasser: καὶ ὁ μὲν Μνήσαρχος εἷς τῶν υἱῶν αὐτοῦ λέγεται νεώτερος τελευτῆσαι, Τηλαύγης δὲ ὁ ἕτερος διεδέξατο. Damit entfällt der Katalog Jamblichs (obwohl in ihm auffallenderweise die Generation des Aristäus gerade von Plato her bestimmt wird: ἑπτὰ γενεαῖς ἔγγιστα πρὸ Πλάτωνος). Für die gesuchte Abfolge muß überhaupt, trotz des Ausdruckes διάδοχος γέγονε, wie schon die Tatsache der beiden Schlußglieder Plato und Aristoteles dartut, nicht sowohl eine Diadochenreihe im engeren Sinne maßgebend sein, sondern eine jener merkwürdigen Anordnungen der antiken Philosophiegeschichte, die weniger von persönlich schulgeschichtlicher, als von sachlich problemgeschichtlicher Art sind. Anknüpfend schon an Stellen wie Plato Soph. 242 D wird eine ionische und eine italische Entwicklungslinie unterschieden, wie es, mittelbar auf Sotion zurückgehend, Diogenes tut; vgl. besonders ROHDE, Kl. Schr. 1, 231 ff. Bei Diogenes rücken nun freilich (Pr. 14 f.) die sokratischen Schulen, nebst Stoa und Lyzeum, auf die ionische Seite, die Atomisten und Epikur auf die italische. Trotzdem dürfen wir, schon wegen der erwähnten Übereinstimmung bei Telauges, wenigstens seine ältere italische Reihe benutzen: Pythagoras, Telauges, Xenophanes, Parmenides, Zenon[1]. Auch beim Anonymus lesen wir später (439 a 32): ὅτι τὴν μὲν θεωρητικὴν καὶ φυσικὴν Πλάτωνά φασι παρὰ τῶν ἐν Ἰταλίᾳ Πυθαγορείων ἐκμαθεῖν, τὴν δὲ ἠθικὴν μάλιστα παρὰ Σωκράτους. τῆς δὲ λογικῆς σπέρματα καταβαλεῖν αὐτῷ Ζήνωνα καὶ Παρμενίδην τοὺς Ἐλεάτας· καὶ οὗτοι δὲ τῆς Πυθαγορείου ἦσαν διατριβῆς (vgl. τοῦ Πυθαγορικοῦ διδασκαλείου μεταλαβόντε, καθάπερ που καὶ ὁ Καλλίμαχος ἱστόρησεν, nach SCHNEIDER 2, 3, 19 in den πίνακες. Auch Sotion bei Diog. 9, 21). Das wären also vier Glieder der nach Pythagoras beginnenden Diadochenreihe. Wir vermissen noch drei Namen bis auf den als Platons Lehrer genannten Archytas. Schwerlich fehlte indessen neben den Eleaten Empedocles, der in der verschiedensten Weise der Schule

[1] Worauf dann bei ihm Leucippus, Democritus, Epicurus folgen; vgl. Ps. Galen hist. phil. 601, 5 ff. DIELS.

angegliedert wird, u. a. auch über Parmenides[1]. Weiter dürfte, wie diese Reihen nun einmal sind, entsprechend der Abfolge in der Darstellung des Diogenes (8, 3), Epicharm gefolgt sein: καὶ οὗτος ἤκουσε Πυθαγόρου Diog. 8, 73; vgl. Plut. Numa 8 u. a. (Zeller 1⁵ 1, 495). Wir erinnern uns auch, da hier ja Plato den Pythagoreern angereiht wird, an die Vorliebe Platos für den wirklichen Epicharm und an das Buch des Stilponschülers[2] Alcimus über die Abhängigkeit der Ideenlehre von den Pseudo-Epicharmea. Hier käme nun schließlich der Lehrer des Archytas, und als solcher dürfte wohl Philolaus figuriert haben, entsprechend der Tradition bei Cicero, de or. 3, 139, d. h. doch wohl Antiochus[3]. Natürlich ist's nur ein Ratespiel, dieser Rekonstruktionsversuch der vom Anonymus gemeinten zehngliedrigen Reihe bis zu Aristoteles. Es sollte nur gezeigt werden, daß überhaupt eine mehr oder minder sinnreiche Folgeordnung von dieser Art und mit den gegebenen Zahlen gut ausführbar war.

---

[1] Porph. hist. philos. Fr. VIII (Nauck 7); vgl. auch Diog. 8, 53ff. und 8, 43 (Euseb. pr. ev. 10, 14, 14f.).

[2] Vielleicht war er noch älter; vgl. Schwartz RE 1, 1543.

[3] Für ganz ausgeschlossen kann nicht gelten, daß an dieser Stelle oder überhaupt in der Reihe auch schon Ocellus erschien. Der zur Beglaubigung des Buches erfundene Briefwechsel zwischen Plato und Archytas läßt gerade den Archytas Platos Bekanntschaft mit den Schriften des Lukaners vermittlen (Diog. 8, 80). Bekanntlich zählt das (vorvarronische) Buch zu den frühesten Erzeugnissen des Neupythagoreismus. Wie alt es in Wahrheit ist, hat noch nicht ermittelt werden können. An Useners Annahme, in cap. 4 komme ein Reflex der lex Papia Poppaea in Betracht (Kl. Schr. 3, 51), ist nicht zu denken. Rohde (Kl. Schr. 2, 161f.) hat gezeigt, daß da Aristoxenus' Πυθαγορικαὶ ἀποφάσεις benutzt sind. Im übrigen liegt starke Abhängigkeit von Aristoteles' περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς vor, aber gewiß muß man deshalb nicht mehr, wie noch Diels Doxogr. 187f. mit Usener wollte, unter Andronicus herabgehen. Im Gegenteil, der mit Aristoteles und Aristoxenus arbeitende peripatetische Pythagoreer kann verhältnismäßig recht alt sein. Freilich stoisch infiziert ist auch er schon (vgl. Diels a. a. O. und gegen v. Heyden-Zielewicz, Bresl. philol. Abh. 8, 3 Praechter, Philol. 61, 1902, 269ff.). Zeller 3⁴, 2, 111f. denkt an die Mitte des 1. vorchristl. Jahrhunderts oder einige Jahrzehnte früher, aber die obere Grenze hängt lediglich mit seinen allgemeinen Annahmen über den Beginn der ganzen Richtung zusammen. Doch sei dem wie es wolle, einem solchen Buche pflegt eine Tradition voraus zu liegen, die es bestätigen und der es entsprechen will. Die Gestalt des Lukaniers kann demnach schon viel früher mit einer ausgiebigeren Überlieferung ausgestattet gewesen sein; vgl. auch Aristoxenus bei Porph. vit. Pyth 22.

Zu beachten ist in Photius' Wortlaut das betonte τοῦ πρεσβυτέρου bei 'Αρχύτου und μαθητὴς γενόμενος von Plato. Es soll ersichtlich die umgekehrte Meinung über das Verhältnis der beiden abgewiesen werden, die uns in der Tat begegnet, und zwar schon im vierten Jahrhundert[1], im ps. demosthenischen Eroticus 46: ἐν ἀρχῇ καταφρονούμενος ἐκ τοῦ Πλάτωνι πλησιάσαι τοσαύτην ἔλαβεν ἐπίδοσιν, später auch in dem gefälschten Brief zu Eratosthenes' Gedicht über das delische Problem, wo Archytas nebst Eudoxus unter den παρὰ τῷ Πλάτωνι ἐν 'Ακαδημίᾳ γεωμέτραι begegnet (Eutocius in Heibergs Archimedes 3, 90). Die vom Anonymus vertretene[2] umgekehrte Ausdeutung der Freundschaftsbeziehung zwischen Plato und Archytas ist die gleiche, die später auch die eklektische Akademie vertritt, für uns zuerst durch Cicero: de rep. 1, 16; vgl. de fin. 5, 87, Cat. mai. 41 (über spätere Zeller a. a. O. 293). Man darf wohl schließen: in der Spätzeit des Eklektizismus, wo die Schülerschaft Platos die allgemeine Annahme war, wäre die Ablehnung (denn eine solche läßt selbst das Exzerpt erkennen) der vereinzelt in älterer Zeit ausgesprochenen Ansicht kaum hervorgetreten. Auch darin liegt ein Hinweis auf des Verfassers Zeit.

Noch bleibt ein Wort zu sagen über den Unterschied unseres Anonymus von der „westlichen" Reihe des Heraclides (Lembus, wie ich glaube), die nach Useners Mitteilung (Kl. Schr. 3, 50) so lautete: Πυθαγόρειος 'Εμπεδόκλειος 'Ηρακλείτειος 'Ελεατική Δημοκρίτειος Πρωταγόρειος Πυρρωνεία 'Ακαδημαική Περιπατητική Στωική 'Επικούρειος. So sehr hier gegen Sotion, dessen Systematik dennoch zugrunde liegt, allerlei Sonderabsichten im Spiel sind (vgl. Rohde, Kl. Schr. 2, 233), so hat Rohde doch mit Recht betont, daß jedenfalls für Heraclides ganz wie für unseren präsumtiven Agatharchides ein Hauptmotiv war, „den pythagoreischen Einfluß möglichst weit wirksam zu denken". Freilich ist seine Gruppierung viel umfassender. Er zieht gleichsam auch alle weiteren Wellenkreise in Betracht, die seiner Meinung nach von Pythagoras ausgehen, unser Verfasser hält sich an das, was ihm die unmittelbarste und nächste Abfolge an Wirkungen scheint. Er verfolgt eine geschlossenere pythagoreische Entwicklungsreihe. Wesentlich ist aber, daß beide, Heraclides wie sein γνώριμος, Akademie und Peripatos von der bei Hera-

[1] Vgl. Wendland, Anaximenes v. Lamps. 71 ff.

[2] Ob schon im Hinblick auf platonisch und aristotelisch beeinflußte Ps. Archytea? Vgl. Zeller 1^5, 1, 294.

clides in die östliche Gruppe gestellten Sokratik loslösen, um sie der pythagoreischen Linie zuzuweisen. So wird denn auch beim Anonymus weiterhin (439 a 35) der Einfluß des Socrates auf Plato ausdrücklich auf die einzige Ethik eingeschränkt, und selbst dies nicht ohne Vorbehalt (μάλιστα!). Das dürfte (unserem Zeitansatz eine Stütze) zugleich als Ablehnung der mittleren Akademie aufzufassen sein, die ihren Antidogmatismus u. a. dadurch kundgab, daß sie im Gegensatz zur pythagoreisierenden alten Akademie nachdrücklich wieder an Sokrates sowie dessen Dialektik und Mündlichkeit anknüpfte und demgemäß den echten Platonismus unmöglich im Timäus und anderen Altersschriften finden konnte. Kaum eines Wortes endlich bedarf der Umstand, daß der Anonymus nicht wie Heraclides seine Entwicklungsreihe über Aristoteles hinaus weiter verfolgt, zu Epicur und Stoa. Er will ja — nicht nur nach unserer Annahme, sondern nach dem Augenschein — gar nicht Philosophiegeschichte schreiben, er schreibt ein Proömium zu einem geographischen Werke und will darin seine eigene Weltanschauung niederlegen, die sich zu einem Aristotelismus bekennt von der Eigenart und sonderbaren historischen Orientierung, die wir nun schon kennen. Wenn er als Peripatetiker so in Aristoteles und seiner Schule den Schlußpunkt der Entwicklung sah, so dachte er dabei vielleicht auch an das stolze Wort des Meisters: *se videre, quod paucis annis magna accessio facta esset, brevi tempore philosophiam plane absolutam fore*, nach Cicero, Tusc. 3, 69.

7.

Es folgt in § 2 ein Abschnitt über Unterscheidungen in der pythagoreischen Schule selber. Die Einteilung in σεβαστικοί πολιτικοί μαθηματικοί ist für Zeit und Richtung des Verfassers bedeutsam. Sie steht für sich allein gegenüber den späteren Überlieferungen, wo zwischen ἀκουστικοί (Novizen) und Esoterikern unterschieden wird, die entweder wiederum in μαθηματικοί und φυσικοί sich teilen (Taurus bei Gellius 1, 9) oder auch nur, in einem weiteren Sinne des Wortes, μαθηματικοί heißen (Porph. vit. Pyth. 37, Jambl. 81, anderes bei ZELLER 1^5, 1, 316). In dem Ausdruck σεβαστικοί für θεωρητικοί wird in bedeutsamer Weise gleichsam ein Vorspiel neupythagoreischer Weihestimmung bemerklich, doch spricht sich anderseits, wie zu erwarten, nicht minder deutlich der Peripatetiker aus, denn die Einteilung selbst

entspricht aristotelischer Wissenschaftslehre. Zur Metaphysik, die schon Aristoteles durch Namen wie πρώτη φιλοσοφία oder auch θεολογία zu höherer Würde erhebt[1], ist natürlich die θεωρία der σεβαστικοί zu stellen. Die Funktion des θεωρεῖν, als Gegensatz zu πράττειν und ποιεῖν, schließt außerdem auch die Naturphilosophie ein, so daß es wohl erklärlich ist, daß unser Text keine besonderen φυσικοί unterscheidet. Anderseits ist das ganze Gebiet des πράττειν, die ethisch-politische Gesamtwissenschaft (hier πολιτικοί) auch bei Aristoteles zusammengefaßt (ἡ περὶ τὰ ἀνθρώπινα φιλοσοφία Eth. N. 1181 b 15). Aristotelisch endlich ist es, wenn die Mathematik (und hier ist von μαθήματα in diesem engeren Sinne die Rede) von der Philosophie getrennt erscheint; vgl. Goedeckemeyer 128f. und Jäger, Studien zur Entstehungsgesch. d. Metaphys. des Aristot. 74.

Die zweite Einteilung in Πυθαγορικοί Πυθαγόρειοι Πυθαγορισταί ist bemerkenswert wegen des Auseinanderhaltens von Πυθαγορικοί und Πυθαγόρειοι. In den Theocritscholien steht (295, 15ff. W. vgl. mit 296, 8ff.) noch eine zweite Doktrin, wonach nur zwischen Πυθαγορικός und Πυθαγοριστής unterschieden wird, entsprechend der Tatsache, daß wir in der Kaiserzeit Πυθαγόρειος ganz zurücktreten sehen. Als das Kennzeichen des Pythagoristen wird dabei entweder die Askese bezeichnet oder aber von anderen die Hinneigung zum pythagoreischen Dogma ohne wirkliche Schulangehörigkeit und demnach auch mit Abweichungen vom Dogma, also sozusagen das Halbpythagoreertum, während unser Anonymus beide Merkmale vereint dem Pythagoristen zuschreibt, das erste allerdings nur, wie es nach dem Exzerpt scheint, mit ἀπείχοντο δὲ ἐμψύχων κτλ. (ohne eine αὐχμηρὰ δίαιτα überhaupt anzunehmen), das zweite mit den Worten ἄλλως ἔξωθεν ζηλωταί (4 vgl. im Schol. ὁ τὰ τοῦ Πυθαγόρου ποθῶν 296, 10 W. und τοὺς ἀποδεχομένους τὰ Πυθαγόρου, μὴ ὄντας δὲ τῆς ἐκείνου δόξης 295, 18 W.). In dieser Weise unterscheidet auch Jamblich (80) die Pythagoristen als bloße ζηλωταί von den γνήσιοι, die er freilich Πυθαγόρειοι nennt; daß aber seine Tradition gleichfalls dafür schon Πυθαγορικοί hatte, sieht man aus dem von Jamblich unbedachtsam mit übernommenen Vergleich des Namenpaares mit dem Wortpaar Ἀττικός und Ἀττικιστής. — Unter den Vollpythagoreern wieder Schüler (Πυθαγορικοί) und Enkelschüler

[1] Vgl. jetzt auch Goedeckemeyer, Die Gliederung der arist. Philos. 58ff.

(Πυθαγόρειοι) zu scheiden, ist die vereinzelte Besonderheit unseres Anonymus (seltsam nachwirkend, wenn es in der einen Fassung der Theocritscholien 296, 10 vom Pythagoristen heißt ὁ τὰ τοῦ Πυθαγόρου ποθῶν, πλὴν μὴ κατ' ἐκεῖνον ὢν μηδὲ τὰ ἐκείνου ποιῶν, so daß es also unter den Zeitgenossen des Pythagoras noch gar keine solchen Halbpythagoreer gab). Sie ist für seine Zeit, wie schon angedeutet, ein Merkmal. Das in der Kaiserzeit schwindende Πυθαγόρειοι ist bei Plato und Aristoteles herrschend[1]. Anderseits liegt in der Unterscheidung wie mir scheint (ähnlich wie im Fall des Archytas, S. 46) die Stellungnahme zu einer historischen Kontroverse, die in den neupythagoreischen Kreisen und später überhaupt kaum noch Teilnahme fand, wohl aber einen Peripatetiker wie Agatharchides lebhaft interessieren mußte, da es sich um eine Meinungsverschiedenheit zwischen zwei berühmten Häuptern seiner eigenen Schule handelte. Den für die Pythagoreerunruhen in Großgriechenland üblichen Ausdruck αἱ ἐπὶ τῶν Πυθαγορείων στάσεις hatte nach Porph. vit. Pyth. 56 Dicaearch so gedeutet, daß er die leidende Teilnahme des Pythagoras selbst und damit auch seines Jüngerkreises nicht ausschloß, während Aristoxenus (Jambl. 248—251) die Vorgänge sich chronologisch so zurechtlegte, daß der gerettete Lysis Lehrer des Epaminondas sein konnte[2], so daß jener Ausdruck den Stifter und seine ersten Jünger nicht mitumfaßte. Daß hierbei die Interpretation der Namensform wirklich eine Rolle spielte, sieht man aus Porph. a. a. O.: πανταχοῦ γὰρ ἐγένοντο μεγάλαι στάσεις, ἃς ἔτι καὶ νῦν (natürlich ist damit, wie schon Cobet sah, Dicaearchs des Messinesen Zeit gemeint) οἱ περὶ τοὺς τόπους μνημονεύουσί τε καὶ διηγοῦνται, τὰς ἐπὶ τῶν Πυθαγορείων καλοῦντες, woran sich die

[1] Πυθαγορικοί als „Schüler des Pythagoras" Fr. 194 Rose min. bei Gellius 4, 11 ist durch Plutarchs Hand gegangen, der selbst zu den Schriftstellern gehört, die Πυθαγορικοί bevorzugen. Ebenso stammt Fr. 193 aus Apuleius. Sonst ist dies Adjektiv für Aristoteles κτητικόν, nach Bonitz außer in dem Ausdruck Πυθαγορικοὶ μῦθοι Psych. 407 b 22 (vgl. die Πυθαγορικαὶ ἀποφάσεις des Aristoxenus) im Buchtitel des aristotelischen Pythagoreerbuches erscheinend, das Rose freilich korrekter περὶ τῶν Πυθαγορείων betitelt, S. 153; vgl. Simpl. Fr. 200 ἐν τῇ τῶν Πυθαγορείοις ἀρεσκόντων συναγωγῇ neben Fr. 204 τὰ Πυθαγορικά (Simpl.) und Fr. 205 συναγωγὴ τῶν Πυθαγορικῶν (wieder Simpl.), dazu ἐν τοῖς Πυθαγορικοῖς ὑπομνήμασιν Fr. 195 (Alexander Polyh.) und in ähnlichen Titelformen andere: Fr. 192. 199. 202. 203, sämtlich aus der Kaiserzeit.

[2] Auf die Zeit 459—454 für die Katastrophe der Sekte kommt jetzt Kahrstedt, Hermes 53, 1918, 186.

von NAUCK unbegreiflicherweise eingeklammerten wichtigen Worte schließen: Πυθαγόρειοι δ' ἐκλήθησαν ἡ σύστασις ἅπασα ἡ συνακολουθήσασα αὐτῷ. Also: ἡ σύστασις ἅπασα, nicht bloß die Folgegenerationen heißen Πυθαγόρειοι, ein unmittelbarer Einspruch gegen die Verengung dieses Namens und die Abscheidung der älteren Πυθαγορικοί. Eben dieses muß von anderer Seite, da Dicaearch gegen sie protestiert, vertreten worden sein, vermutlich eben von Aristoxenus (dessen Fragmente natürlich keine zuverlässige Auskunft mehr über seinen Wortgebrauch geben können). Die Hauptsache für uns ist: die διαφορά des Anonymus steht vor dem Hintergrund einer älteren gelehrten Kontroverse[1], sie wurzelt in einer historisch noch stärker interessierten Zeit, innerhalb des späteren Neupythagoreismus kann sie kaum erst hervorgetreten sein. Wohl aber kann sie (denn Agatharchides wird nicht ihr einziger Vertreter gewesen sein) die spätere Bevorzugung des Namens Πυθαγορικοί insofern mit veranlaßt haben, als mit der Vorstellung des Jüngertums und der Apostelzeit, die an diesem Worte hängen sollte, sich zugleich diejenige von Echtheit und Ursprünglichkeit verband, die das Neupythagoreertum später zu erneuern glaubte. Der Name, der solche Vorzüge andeutete, wurde dann unmerklich allgemein.

* * *

Das Sätzchen ἀπείχοντο δὲ ἐμφύχων καὶ κατὰ καιρὸν μόνον θυσιῶν ἐγεύοντο ist offenbar nur um der asketischen Pythagoristen willen schon hier angehängt, im Zusammenhang der Lehre wird erst später auf diese Dinge eingegangen (439 a 24ff.). Da zeigt übrigens das Exzerpt nichts von dem Vorbehalt, der hier gemacht wird, indem der Fleischgenuß doch insoweit erlaubt war, als er bei Gelegenheit von Opfern stattfand. Das nähert den Bericht, wie zu erwarten, den absoluten Vegetarismus ableugnenden Angaben des Aristoteles und Aristoxenus (DIELS 1^2, 24 Nr. 9; vgl. ZELLER 1^5, 1, 318 und als eigene peripatetische Lehre Porph. de abst. 1, 3: τῇ ἀποχῇ τῶν ἐμφύχων οὐκ ὀλίγοι ἀντειρήκασιν,

[1] Wer bezüglich des Wortbrauches Recht hatte, ist kaum noch zu sagen. Die Komödie sagt Πυθαγορικός sogar auch für Πυθαγοριστής oder Πυθαγορίζων, braucht auch Πυθαγορίζοντες und Πυθαγόρειοι promiscue; vgl. die Stellen, bei DIELS, Vors. 1^2, 291ff. und über den Pythagoristen Telauges DITTMAR Aisch. v. Sphettos 214ff.

ἀλλὰ καὶ τῶν φιλοσόφων οἵ τ' ἀπὸ τοῦ περιπάτου κτλ.). Die Behauptung, daß gerade Opferfleisch zulässig war[1], kann sehr wohl lange vor den vereinzelten gleichen Angaben der späten Quellen ausgesprochen sein: Porph. 34 (σπανίως δὲ κρέας ἱερείων θυσίμων) und Jambl. 98 (παρατίθεσθαι δὲ κρέα ζῴων θυσίμων ἱερείων). Denn diese gehen nach Porph. 32 auf Antonius Diogenes zurück (vgl. Rohde, Roman 255; Mewaldt, de Aristoxeni Pyth. sententiis et vita Pythagorica, Diss. Berol. 1904, 1ff.). Es ist also nicht an dem, daß beim Anonymus jene Meinungsverschiedenheiten mit im Spiel wären, die zu Porphyrius' Zeit neu hervortraten und ihn veranlaßten, seine Schrift περὶ ἀποχῆς ἐμψύχων an einen treulos gewordenen früheren Vegetarier zu senden[2]. Der Romanschreiber seinerseits benutzte, wie Rohde gezeigt hat, in dem betreffenden Abschnitt (Porph. 32—36) meist Aristoxenus, daneben auch Timäus, und daß dieser auch für unseren Ungenannten sehr wohl in Betracht kommt, zeigt meines Erachtens die schon erwähnte Stelle 439 a 24ff., wo als Grund für die Enthaltsamkeit von Fleisch neben der Metempsychose (deren Verbindung mit dem Fleischverbot sekundär ist; vgl. Zeller 1⁵, 1, 452) der folgende erscheint: ὅτι τὰ τοιαῦτα τῶν βρωμάτων παχύνει τὸν νοῦν τροφιμώτερα ὄντα καὶ πολλὴν ἀνάδοσιν ποιοῦντα. Auch Timäus hat aber, nach Justin 20, 4, 5 (vgl. 7 u. 10) zu schließen, gerade das pythagoreische studium frugalitatis sehr stark betont und geradezu als genetrix virtutum bezeichnet. — Jedenfalls ist kein Grund vorhanden, warum die Variante von der Beschränkung auf Opferfleisch nicht schon der älteren Tradition zugehören könnte. Freie Erfindungen des phantastischen Antonius Diogenes sehen anders aus und können hier nicht in Frage kommen. Auf andere ältere Berichte der Art deutet schließlich auch Porphyrius selbst, wenn er abst. 1, 26 sagt: ἱστοροῦσι δέ τινες καὶ αὐτοὺς ἅπτεσθαι τῶν ἐμψύχων τοὺς Πυθαγορείους, ὅτε θύοιεν θεοῖς.

[1] Nach anderen neben sonstigem mäßigen Genuß; vgl. Ath. 6, 308c und Plut. qu. conv. 8, 8,1 und 3: μάλιστα ἐγεύοντο τῶν ἱεροθύτων.

[2] Darin macht er 2, 28 bei Gelegenheit des delischen εὐσεβῶν βωμός den unseren Stellen entsprechenden Zusatz: τοῦτο παραδεξάμενοι κατὰ μὲν τὸν πάντα βίον ἀπείχοντο τῆς ζῳοφαγίας, ὅτε δὲ εἰς ἀπαρχήν τι τῶν ζῴων ἀνθ' ἑαυτῶν μερίσειαν τοῖς θεοῖς, τούτου γευσάμενοι μόνον πρὸς ἀλήθειαν ἄθικτοι τῶν λοιπῶν ὄντες ἔζων. Da die Nachahmung der delischen Altarsitte vielmehr die Enthaltung auch von Opferfleisch schlechthin erfordert hätte, so kann nicht der ursprüngliche Zusammenhang Theophrasts vorliegen; vgl. Bernays Theophr. Schrift über Frömmigkeit 88 und Zeller 1⁵, 1, 319.

8.

Es folgte nun offenbar wirklich einiges über Pythagoras' persönliche Verhältnisse und Schule, was nach dem unechten Titel der Hauptinhalt sein sollte. Photius hat nur die wenigen Zeilen § 3 daraus erhalten[1]. Selbst darin stehen bemerkenswerte Varianten der Pythagorasüberlieferung. Zwar die, wie es scheint, vereinzelte Altersangabe bleibt, weil möglicherweise mit verschriebenen Zahlzeichen zu rechnen ist (vgl. Rittershusius bei Kiessling 135), besser auf sich beruhen (80 Jahre Heraclides Lembus Diog. 8, 44; 90 Jahre οἱ πλείους ebd.; vgl. Schol. Plat. Rp. 10, 600 B; ἐγγὺς ἑκατόν Jambl. 265) — Was Mnesarch angeht, so ist er im Katalog Jamblichs (265) dritter Diadoche, bei Suidas (v. Θεανώ) ist er wenigstens mit aufgeführt neben Telauges, der manchmal allein genannt wird, als Sohn des Pythagoras von Theano (vgl. Euseb. pr. ev. 10, 14, 14). Doch schwankt die Tradition (vgl. Schol. Plat. a. a. O. und Suid. v. Πυθαγόρας) zwischen seinem Namen und dem eines Damon. Daß er jung verstarb, offenbar zu jung für die Schulnachfolge, steht wohl nur hier. Sein Ausscheiden und damit Telauges als unmittelbarer Nachfolger des Vaters bedeutet etwas, wie wir sahen (S. 44), für die hier vorausgesetzte Diadochenliste. Von den Pythagorassöhnen Arimnestus (Duris bei Porph. 3) und Damon weiß unser Verfasser nichts oder will nichts wissen. — Das merkwürdigste ist, wie er den weiblichen Teil der Familie behandelt. Die Doppelung der Theanogestalt scheint er abzulehnen, obwohl Theano als Frau des Pythagoras schon für Hermesianax feststand (Ath. 13, 599 a, 85 ff.). Die Theano, von der er spricht und die ihm ἡ Θεανώ ist, kennt er als Jüngerin und weiß daneben nur noch, daß sie auch als Tochter galt, eine Variante, die er, scheint es, allein bringt. Über die Schriften unter ihrem Namen (Mullach 2, LVI f.) schweigt er. Von den zwei Töchtern, die er vorher nennt, ist Myia auch sonst bekannt, neben Arignote in einer Tradition bei Porphyrius 4 (vgl. Clemens, Strom. 4, 19, 123), während es im Platoscholion (Suid.) heißt: θυγάτηρ δὲ Μυῖα ἤ, ὥς τινες, Ἀριγνώτη, welch letztere bei Suidas s. v. nur μαθήτρια ist. Myia ist auch in der Briefliteratur der Pythagoreer-

[1] Bekker zieht die Worte über die zwei Töchter zum Vorhergehenden (διεδέξατο). Photius will aber doch wohl nur sagen: „Und Aisara und Myia sind hier, in dieser Tradition, die Töchter" (er kennt wohl andere). So schließt auch das über Theano Gesagte gut an.

innen vertreten (608 Hercher). Bei unserem Verfasser fehlt Arignote ebenso wie Damo, die der zur Beglaubigung des ἱερὸς λόγος gefälschte Lysisbrief als treue Verwalterin der pythagoreischen Schriften rühmte (Diog. 8, 42; Jambl. 146). Das Merkwürdigste ist der noch verbleibende, wieder eine Besonderheit unseres Berichtes darstellende, von Bentley aus Σάρα richtig verbesserte[1] Tochtername Αἰσάρα. Er begegnet wieder in der neupythagoreischen Schriftstellerei: Αἰσάρας Πυθαγορείου Λευκανᾶς περὶ ἀνθρώπου φύσιος, woraus ein Stück, durch seine platonische Psychologie genügend gekennzeichnet, bei Stobäus steht (ecl. 1, 49, 27 S. 355W). Stünde unser Verfasser schon unter dem Einflusse dieses Buches und damit der Neupythagoreertradition überhaupt, so wäre unverständlich, warum er die im Titel nur als lukanische Pythagoreerin bezeichnete Frau schlankweg zur Pythagorastochter gemacht haben sollte. Dem Buche lag aber ersichtlich eine ältere Tradition voraus, innerhalb deren auch diese philosophische Frauengestalt zwischen μαθήτρια und θυγάτηρ schwankte.

9.

§ 4—6. — Es beginnt nunmehr die pythagoreische Lehre, voran steht wie billig die metaphysische Zahlenspekulation. Sie war in der alten Akademie geradezu an die Stelle der Ideenlehre getreten, welche nach Alcimus aus pythagoreischer Quelle (Epicharm) herstammen sollte.

Zusammen gehören zunächst § 4 und § 6, der ethisch-religiöse Zwischensatz § 5 wird sich alsbald, auch seiner Stellung nach, aufklären. Einstweilen bleibt er unberücksichtigt. Für die Zahlenlehre selbst[2] dürfen wir die förderliche Ergänzung Zellers (1^5, 1, 344ff.) durch Schmekel zugrunde legen, d. Philos. d. mittl. Stoa 430ff. Es ist ihm gelungen, gestützt auf den Bericht bei Sextus adv. phys. 2, 258—284, der 281ff. von seinem Hauptbericht

[1] Verderbt auch im Pinax Stobaei bei Phot. 114 a 26 zu Αἴσαρος (statt Αἰσάρας. Heeren wollte ohne Not Ἀρέσα).

[2] Die Beschränkung auf die Zahlen bis zehn (ὁ ἀριθμὸς συμπληροῦται τοῖς δέκα 439 a 5) stellt unseren Verfasser zu Philolaus (Fr. 11 D.), einer Archytas' Namen tragenden Schrift περὶ τῆς δεκάδος (Diels VS 1^2, 2, 263; Schulte Archytae qui ferebantur de notionibus universalibus et de oppositis libellorum reliquiae, Diss. Marb. 1908, 12f.) und einer bestimmten, auch Aristoteles bekannten Gruppe von Platonikern; vgl. Zeller 2^4, 1, 1033. — Über die μονάς als Maß vgl. Schol. Eucl. 5, 415 Heib. (mit Eva Sachs a. a. O. 145).

die Lehre einer besonderen στάσις τῶν Πυθαγορικῶν unterscheidet, zwei Hauptrichtungen festzustellen. Die erste ist platonisch-peripatetisch, die zweite platonisch-stoisch orientiert. Die erste ist dualistisch, sie stellt bei der Ableitung des Seienden neben die μονάς die ἀόριστος δυάς an die Spitze. In der geometrischen Darstellung des Gedankens tritt der Dualismus scheinbar nicht zutage, indem da den Zahlen 1, 2, 3, 4 wie es scheint ohne Bevorzugung der 1 und der 2 Punkt, Linie, Fläche, Körper entsprechen. Indessen muß man auf die Ableitung dieser Reihe achten, wie sie beim Anonymus § 6 nur angedeutet, bei Sextus 279f. genauer dargelegt wird. Zum Punkt tritt ein zweiter Punkt, um die Linie zu schaffen. τιθεμένων δὲ τριῶν σημείων, δυεῖν μὲν ἐξ ἐναντίου διαστήματος, τρίτου δὲ κατὰ μέσον τῆς ἐκ τῶν δυεῖν ἀποτελεσθείσης γραμμῆς, πάλιν ἐξ ἄλλου διαστήματος, ἐπίπεδον ἀποτελεῖται. Richtig; aber nicht ohne die Linien, mit denen ich den dritten Punkt mit den zwei vorigen verbinde, so daß das Dreieck entsteht. Genau so im folgenden, wo als Vertreter des στερεὸν σχῆμα καὶ σῶμα nunmehr der Tetraëder abgeleitet wird. Es wird zu den drei Punkten in der einen Ebene (des Dreiecks) ein vierter Punkt ἄνωθεν hinzugefügt (der dreidimensionale Körper entspricht eben deshalb der τετράς), aber wieder bedarf es nun der drei Kantenlinien nach den Eckpunkten der Grundfläche. In dieser Weise erscheinen Punkt und Linie immer wieder verwendet, sie sind also das Primäre. Eben dies vermeidet die andere στάσις der Pythagoreer. Sie ist monistisch und stellt lediglich die μονάς (das σημεῖον) an die Spitze, in dem sie die Linie aus dem bewegten Punkte ableitet (σημεῖον ῥυὲν γραμμὴν ἀποτελεῖν) und ebenso weiter γραμμὴν ῥυεῖσαν ἐπίπεδον ποιεῖν, τοῦτο δὲ εἰς βάθος κινηθὲν τὸ σῶμα γεννᾶν τριχῇ διαστατόν. Schmekel hat weiter entwickelt, wieviel an diesen Grundprinzipien für die weitere Lehrenbildung hing (was wir jetzt nicht zu verfolgen haben), ferner daß das monistische System das des Posidonius ist, durch seinen Kommentar zum Timäus zu weiter Einwirkung gelangt, schon bei Alexander Polyhistor uns vorliegend. Für den Urheber des anderen, dem sich bemerkenswerterweise (vgl. Schmekel 432ff.) die neupythagoreischen Pseudepigrapha von Ocellus ab anschließen, hält er Antiochus und denkt es sich durch Kritik und Polemik im Gegensatz zu dem posidonischen entstanden. Hier fällt nun unser fast unbeachtet gebliebener Text ins Gewicht. Er gehört mit seinen Paragraphen 4 und 6, von denen

der zweite, geometrische, mit seiner unbestimmten Ausdrucksweise nach dem Dualismus des ersten, arithmetischen, zu interpretieren ist (ἐκ τῆς μονάδος καὶ τῆς δυάδος), deutlich in die nicht posidonische, also in die nicht stoisch, sondern peripatetisch gerichtete Gruppe, so daß chronologisch er, statt Antiochus, die Führung der Pseudepigraphenliteratur übernimmt und, falls unser Ansatz richtig ist, gegen SCHMEKEL 439 die ZELLERsche Ansicht stützt, daß 'die gelehrten Studien in Alexandria' es sind, von denen dieser Mystizismus herkommt[1], wenn auch sein Ursprung, wie sich gleich zeigen wird, noch weiter zurückliegt. Freilich enthalten nun gerade diese Paragraphen 4 und 6 für sich kein Zeitkriterium. Die geschichtlich nicht unbedeutsame Stellung des Autors muß sich von anderen Instanzen her aus dem Ganzen ergeben. Für den hier vorliegenden Gedankengang müssen wir uns bescheiden zu zeigen, daß auch er bei der vorausgesetzten Datierung vollkommen aus den Quellen ableitbar ist, auf die das pythagoreisch-akademisch-peripatetische Programm der Eingangssätze hinwies.

Bei Philolaus (Fr. 8 DIELS) und Archytas (vgl. Theo Smyrn. p. 20, 19 H.) ist noch das ἕν die ἀρχὰ πάντων, oder doch nicht unterschieden von μονάς in dieser Funktion. Die Akademie scheidet dann die intelligiblen Zahlen (μονάς, δυάς) von den wirklichen, wie es hier geschieht; vgl. über Speusipp ZELLER 2⁴, 1, 1003 ff. und EVA SACHS a. a. O. 55. Akademisch ist es aber vor allem, wenn als der grundlegende Gegensatz im ἀριθμός (als ἀρχὴ καὶ ὡς ὕλη τῶν ὄντων) nicht das ἄρτιον und περιττόν erscheint, mit ἄπειρον πεπερασμένον und ἐξ ἀμφοτέρων, wie das altpythagoreisch wäre[2], sondern eben die μονάς und die berühmte ἀόριστος δυάς. Unter den Vertretern dieser Ansicht nennt schon Theophrast Metaph. 12 gerade Speusipp und Xenocrates. Die Frage, ob der Ausdruck selbst, ἡ ἀόριστος δυάς, auch nur schon platonisch war und in welcher Beschränkung des Sinnes, kann hier auf sich beruhen (HEINZE, Xenocrates 10 ff.). Die Stellen, in denen man sie bei Aristoteles den Pythagoreern beigelegt finden könnte,

---

[1] Auch PRÄCHTER bei ÜBERWEG-HEINZE 1¹⁰, 318 zweifelt in demselben Sinne an Antiochus, freilich auch, was mir weniger berechtigt scheint, an SCHMEKELS Posidonius. Die SCHMEKELsche Unterscheidung selbst erkennt auch er an (ebenso BONHÖFFER in d. 3. Aufl. von WINDELBANDS Gesch. d. antiken Philosophie 304).

[2] Vgl. Philolaus Fr. 1. 2. 5. 6 und Aristot. Metaph. 1, 5, 986 a 15 ff.

gehen sämtlich auf die Akademiker und Plato, wie Zeller 1^5, 1, 367 mit Recht bemerkt, und werden nur von den Kommentatoren mehrfach auf die Pythagoreer bezogen. Wenn unser Text das in seiner Weise gleichfalls tut, so sieht man nur, wie alt diese Deutung ist. Unter dem Einfluß der pythagorisierenden Platoniker[1] vertrat sie tatsächlich schon Theophrast; vgl. Metaph. 33: Πλάτων δὲ καὶ οἱ Πυθαγόρειοι ... καθάπερ ἀντίθεσίν τινα ποιοῦσι τῆς ἀορίστου δυάδος καὶ τοῦ ἑνός.

Gleich wichtig für uns ist hierbei, wie Theophrast fortfährt, den Dualismus dieser Richtung zu schildern (der gegenüber es uns nicht wie Zeller darauf ankommen kann, das Verkehrte oder auch nur das nicht Altpythagoreische der Lehren klarzustellen). Wie aus Sextus a. a. O. 277 hervorgeht, ist für unser vorposidonisches (altakademisches und peripatetisches) Pythagoreertum die Monas zugleich Vertreterin τοῦ δρῶντος αἰτίου, die Dyas Vertreterin τῆς πασχούσης ὕλης. Das führt dann im Gegensatz zur stoischen Immanenzlehre zur Transszendenz der πρώτη μονάς und damit Gottes. Nun sagt schon Theophrast von der ἀόριστος δυάς, a. a. O. fortfahrend: ἐν ᾗ καὶ τὸ ἄπειρον καὶ τὸ ἄτακτον καὶ πᾶσα ὡς εἰπεῖν ἀμορφία καθ᾽ αὑτήν (sie ist also wirklich die passive ὕλη). Und weiter: ὅμως[2] δὲ οὐχ οἷόν τε ἄνευ ταύτης τὴν τοῦ ὅλου φύσιν, ἀλλ᾽ οἷον ἰσομοιρεῖν ἢ καὶ ὑπερέχειν τὰς ἑτέρας ἢ καὶ τὰς ἀρχὰς ἐναντίας[3]. διὸ καὶ οὐδὲ τὸν θεὸν (ὅσοι τῷ θεῷ τὴν αἰτίαν ἀνάπτουσι) δύνασθαι πάντ᾽ εἰς τὸ ἄριστον ἄγειν, ἀλλ᾽ εἴπερ ἐφ᾽ ὅσον ἐνδέχεται κτλ. Wie nun das Letztere auch unser Ungenannter insofern lehrt, als wir finden werden, daß er trotz Glaubens an einen gottbestimmten Weltzusammenhang im Bereich des irdischen Geschehens auch der τύχη Spielraum läßt (439 b 37), so hat er im Anschluß an die Aufstellung der zwei obersten Prinzipien der μονάς und der ἀόριστος δυάς offenbar auch seinerseits sich ausgesprochen über ihre Bedeutung als das schöpferische und das leidende Prinzip und über ihre Beziehung zu den Begriffen Gott und Materie. Hier war also in die Zahlenmetaphysik sozusagen seine Theologie eingeschoben, zwischen die arithmetische und die geometrische Formulierung. Und so erklärt sich mit einemmal im Text des Photius der Einschub

[1] Vgl. Heinze a. a. a. O. 38; Borghorst, de Anatolii fontibus, Diss. Berol. 1905, 56ff.; Eva Sachs a. a. O. 66.

[2] ὅλως codd.

[3] D. h. die aus der Dyas entwickelten ἀρχαί.

des § 5 zwischen § 4 und § 6. Den Photius hat offenbar von dieser arithmetischen Theologie nur der Exkurs ins ethisch-religiöse Gebiet interessiert, den unser Verfasser um so eher an dieser etwas sonderbar gewählten Stelle bieten konnte, als er in seiner Einleitung gar nicht ex professo philosophierte und also kein strenger Systematiker sein mußte. Was die Forderung selbst angeht, die er ausspricht, εἰς δύναμιν ὁμοιοῦν ἑαυτὸν τῷ θεῷ, so steht sie ihm schon als Peripatetiker wohl zu Gesicht: ἀθανατίζειν χρὴ ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται, Eth. 1177 b 33. Platonische Stellen klingen damit zusammen, wie Theät. 176 B, wo die Weltflucht zugleich ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν ist, oder Rp. 10, 613 A: οὐ γὰρ δὴ ὑπό γε θεῶν ποτε ἀμελεῖται, ὃς ἂν προθυμεῖσθαι ἐθέλῃ δίκαιος γενέσθαι καὶ ἐπιτηδεύων ἀρετὴν εἰς ὅσον δυνατὸν ἀνθρώπῳ ὁμοιοῦσθαι θεῷ, oder Tim. 90 C: καθ' ὅσον δ' αὖ μετασχεῖν ἀνθρωπίνῃ φύσις ἀθανασίας ἐνδέχεται, τούτου μηδὲν μέρος ἀπολείπειν. Albinus im Didascalicus hat ein ganzes Kapitel (28): τέλος ἐξέθετο ὁμοίωσιν θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν· ποικίλως δὲ τοῦτο χειρίζει. Wie alt die Herbeiziehung des Pythagoras ist, die Arius Didymus hat (Σωκράτης Πλάτων ταὐτὰ τῷ Πυθαγόρᾳ· τέλος ὁμοίωσιν θεῷ, Stob. 2, 7, p. 49, 8 W.) ist nicht zu sagen. Bei Zeller erscheint die hier vorliegende Stelle natürlich mit unter den späteren Zeugnissen (1^5, 1, 457. 459, 1). Unser Verfasser kommt auf die gleichen Anschauungen später noch einmal zurück 440 b 11 ff. (ὑπὸ τοῦ θείου ἀναγόμεθα ἐπὶ τὰ κρείττω und ἐὰν οὖν τις θεραπεύσῃ τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον). Und hier sehen wir nun wirklich auch den benannten Agatharchides auf dem gleichen Wege. Er weiß von einer göttlichen Richtlinie des Lebens, die zugleich den Absichten der Natur entspricht (redet er doch sogar von einer θεία ἀκμή der nicht ihrer Natur und Umgebung entfremdeten Duftpflanzen 458 b 10 vgl. mit θείας φύσεως bei Diod. 3, 46, 5). Die bedürfnislosen Ichthyophagen, welche alle περιττά[1] des Lebens leicht entbehren und sich mit den ἀναγκαῖα begnügen, τῶν καθηκόντων οὐδὲν ἐλλείπουσι τῇ θείᾳ πρὸς τὸ ζῆν ὁδῷ βραβευόμενοι πάντες, οὐ τῇ παρα-

[1] Die Scheidung von περιττά und ἀναγκαῖα auch bei Democrit (vgl. Reinhardt, Herm. 47, 1912, 504), aber da im Sinne der Fortschrittsfreude, hier mit dem Gefühl, daß der Reichtum der Kultur eine Verarmung bedeutet und eine Entfernung vom glücklicheren Urzustand, der weiterhin, 451 b 16 ff. geradezu mit den Farben der ἔκφρασις des goldenen Zeitalters geschildert wird. Sogar der Mangel des geschriebenen Gesetzes fehlt dabei nicht: τί γὰρ δεῖ προστάγματι δουλεύειν τὸν χωρὶς γράμματος εὐγνωμονεῖν δυνάμενον. Über diese weitverbreitete Stimmung siehe oben S. 21.

σοφιζομένῃ ταῖς δόξαις τὴν φύσιν (die δόξα ist, wie mit zu beachten, nach dem Anonymus 440 b 31 weder zu dem zu zählen, was uns mit den ἄλογα, noch zu dem, was uns mit den Göttern gemeinsam ist, ἴδιον ἡμῶν μόνον ἡ δόξα). Zu vergleichen ist auch der Gegensatz im τέλος 458 b 15ff.: indem sie den Menschen Übles in das Gute einmischt, will die Tyche erziehlich wirken und vor der Hybris bewahren, ὅπως μηδεὶς εἰς τέλος ἐξυβρίζων τιτανῶδες καὶ κατεγνωκὸς τοῦ θείου τὸ φρόνημα λαμβάνῃ. Also das θεῖον als Ziel und Richtung im Naturgeschehen, wie im sittlichen Handeln als der oberste Wert ist offenbar agatharchideisch: mithin sind auch die drei τρόποι des ὁμοιοῦσθαι θεῷ und der θεία μίμησις, die der Anonymus § 5 aufzählt, ganz in seinem Geiste. Dabei ist bemerkenswert vor allem der dritte: ἐν τῷ ἀποθνήσκειν. Hier treten deutlich die pythagoreisch-platonischen Vorstellungen von der Leibeshaft der Seele zutage und die Jenseitssehnsucht dieser Denkrichtung, für die das Leben schließlich zur μελέτη θανάτου wird. Doch was dabei über die mantische Erhöhung des Seelenlebens in Traum und Ekstase gesagt ist, kann anderseits auch der Peripatetiker verantworten; vgl. außer dem Dialog Eudemus die Schrift π. τῆς καθ᾽ ὕπνον μαντ. 464a 24 (ἐνίους τῶν ἐκστατικῶν προορᾶν) und Sextus adv. phys. 1, 21. Für die Zeit und Richtung des Verfassers ist es bezeichnend, daß gerade an dieser Stelle, wo sie recht eigentlich ihren Platz hätte, noch keine Spur ist von jener anderen Ekstase, mit der begnadigt zu werden die spätere Mystik so heiß erstrebt, das verzückte Schauen, den mystischen Anstieg zur Nähe der Gottheit selber. Hier ist durchaus nur von natürlichen Psychosen die Rede, aber der Ansatz zu der späteren Wertung ist, wie zu erwarten allerdings schon da; das vorübergehende χωρίζεσθαι ist wie ein Schritt auf der ὁδὸς θεία zum βελτίω ἑαυτοῦ γίγνεσθαι. — Bedeutsam für die Wendung dieser vor-neupythagoreischen Philosophie ins Religiöse ist aber auch der erste τρόπος mit seiner hohen Wertung gottesdienstlicher Weihe und (man kann den Ausdruck wohl schon brauchen) zur Erbauung. Auf Pythagoras führt den Gedanken mit wörtlichem Anklang Plutarch zurück, def. or. 7, 413 B: Πυθαγόραν εἰπόντα βελτίστους ἑαυτῶν γίγνεσθαι τοὺς ἀνθρώπους, ὅταν πρὸς τοὺς θεοὺς βαδίζωσιν (ähnlich de superst. 9, 169E). Wieder sieht man in die noch schlichteren Anfänge einer bei den späteren (wie Porphyrius und Hierocles) in allen Metaphern religiöser Rede schwelgenden Frömmigkeit hinein; vgl. Norden, Agn. Theos 345. Und wunder-

schön ist es, daß diese Frömmigkeit auch den zweiten τρόπος der θεία μίμησις nicht vergißt, das εὖ ποιεῖν. Diese Mystik hat noch nichts vom frommen Egoismus weltflüchtiger Theurgen. Hier weht wirklich der Geist der hellenistischen φιλανθρωπία, die edle Humanitas der Scipionenzeit. Vielleicht war Democrit vorangeschritten: θεῷ ὅμοιον ἔχει ὁ ἄνθρωπος τὸ εὖ ποιεῖν κτλ. bei Diels 1^2, 446, 4 neben der Μετάδως bei Cercidas; vgl. Verf. Berl. Phil. Wochenschr. 1919, 598 ff. Jedenfalls ist das einer der Züge, um derentwillen uns Agatharchides, so wenig er als Denker im ganzen zu bedeuten hat, denn doch lieb werden kann.

10.

In § 7 ist der tadelnde Seitenblick auf die Metempsychose (ἀφρόνως) natürlich dem Photius zuzurechnen. Erwähnt wurde bereits (S. 51), daß die Metempsychose für den Vegetarismus hier nur als Teilgrund erscheint. Der daneben geltend gemachte rein rationell-hygienische Grund soll zugleich das bekannte Bohnenverbot[1] erklären, übereinstimmend mit einer Auffassung, die auch Callimachus schon vertrat (Fr. 128 Schn.): καὶ κυάμων ἄπο χεῖρας ἔχειν ἀνιῶντος ἐδεστοῦ κἠγώ, Πυθαγόρης ὡς ἐκέλευε, λέγω. Von Gellius, der das zitiert (4, 11), hören wir, daß Aristoxenus das Verbot völlig leugnete und Bohnen im Gegenteil für eine bevorzugte Speise der Pythagoreer erklärte. An Gründen für das Verbot werden sehr merkwürdige aufgezählt, vom aristotelischen Pythagorasbuche an (Fr. 195 Rose min.); vgl. die Stellen bei Olck RE 3, 619, 29 ff. Auch unser Anonymus wird manches davon mitgeteilt haben. Gegen unseren Ansatz spricht da nichts, schwierig ist nur die Einordnung dieses und der unmittelbar folgenden Paragraphen in den Zusammenhang des Ganzen. Damit dürfte es sich folgendermaßen verhalten. Nachdem aus den Urprinzipien in ihrer geometrischen Darstellung die Körper abgeleitet waren (σώματα πάντα 439 a 24), mußte — von Photius übergangen

---

[1] Es ist nicht zu verwundern, daß es auch den Pythagoreern zugeschrieben wurde. Begegnet es doch bei den ägyptischen Priestern (Herod. 2, 37), in den Orphica und Eleusinien (Paus. 1, 37, 4) und beim römischen Flamen Dialis (Festus Pauli 77, 24 Linds.).

— nach allen Voraussetzungen dieser Tradition[1] eine Lehre von den Elementen folgen, die ja auch wirklich im folgenden vorausgesetzt wird (vgl. 439 b 24 und 440 a 37). Insonderheit, so sehr sie bei der hier im Exzerpt vorliegenden Variante im Hintergrund bleibt, war sie Voraussetzung für die Lehren von den Sinnenwahrnehmungen, die wir in § 10 finden; vgl. besonders Alex. Polyh. Diog. 8, 25, wo auf die στερεὰ die αἰσθητὰ σχήματα folgen, ὧν καὶ τὰ στοιχεῖα τέτταρα. Schon Aristoteles π. αἰσθ. 437 a 20 sagt: τοῦ δὲ σώματος ἐν οἷς ἐγγίγνεσθαι πέφυκεν αἰσθητηρίοις ἔνιοι μὲν ζητοῦσι κατὰ τὰ στοιχεῖα τῶν σωμάτων, und Alexander bezieht das auf die Pythagoreer. Die Hauptsache ist auch hier Platos Vorgang im Timäus 26ff., der nach den σχήμασι (und zwar κοινωνίαις τε καὶ μεταλλαγαῖς) εἰς ἄλληλα πεποικιλμένα εἴδη[2] zu den παθήματα αὐτῶν übergeht, d. h. eben zur αἴσθησις, die körperlich ist ψυχῆς τε ὅσον θνητόν, was dann 26—31 die Lehre περὶ αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶν wirklich herbeiführt. Es ist also außerordentlich wahrscheinlich, daß der Zusammenhang auch bei unserem Anonymus entsprechend war. Nun ist zu beachten, daß bei ihm in dem Abschnitt über die fünf Sinne (§ 10) nur die spezifischen αἰσθητά berücksichtigt werden (die Farben für die ὄψις usw.), nicht die von Aristoteles (vgl. psych. 2, 6) sogenannten κοινά, d. h. σχῆμα, μέγεθος, κίνησις, ἀριθμός, von denen Aristoteles, freilich ohne Einzelnachweis, glaubt, daß sie wenigstens das Auge im allgemeinen durch das spezifische αἰσθητόν der ὄψις, die Farbe, mitwahrnehme: διαφορὰς μὲν γὰρ πολλὰς εἰσαγγέλλει καὶ παντοδαπὰς ἡ τῆς ὄψεως δύναμις διὰ τὸ πάντα τὰ σώματα μετέχειν χρώματος, ὥστε καὶ τὰ κοινὰ διὰ ταύτης αἰσθάνεσθαι μάλιστα· λέγω δὲ κοινὰ σχῆμα μέγεθος κίνησιν ἀριθμόν (π. αἰσθ. 437 a 5). Die spätere Weiterbildung der Lehre vom συνδιαγιγνώσκειν gibt Jäger, Nemesios 34ff., der sie S. 49 mit Vorbehalt auf Posidonius zurückführt. Was bei unserem Autor über die fünf Sinne gesagt ist (man vgl. mit § 10 nur etwa Aetius 395, 12 über Aristoteles: κοινὰ δ' ἐστὶν ὄψεως μὲν καὶ ἀφῆς σχῆμα, ὄψεως δὲ καὶ ἀκοῆς διάστημα, πασῶν δὲ κίνησις καὶ μέγεθος καὶ ἀριθμός),

[1] Vgl. Theophrast bei Aetius 334: Πυθαγόρας πέντε σχημάτων ὄντων στερεῶν, ἅπερ καλεῖται καὶ μαθηματικά, ἐκ μὲν τοῦ κύβου φησὶ γεγονέναι τὴν γῆν, ἐκ δὲ τῆς πυραμίδος τὸ πῦρ, ἐκ δὲ τοῦ ὀκταέδρου τὸν ἀέρα, ἐκ δὲ τοῦ εἰκοσαέδρου τὸ ὕδωρ, ἐκ δὲ τοῦ δωδεκαέδρου τὴν τοῦ παντὸς σφαῖραν; vgl. Philolaus Fr. 12 D.

[2] So nach Y, von Burnet mit Recht aufgenommen.

enthält über die κοινά gar nichts. Es muß also wohl vorher davon gehandelt gewesen sein, und man sieht leicht, wie gut das gerade im Anschluß an die σχήματα und στοιχεῖα geschehen konnte. — Das Kriterium nun für diese ganze Gruppe von Begriffen war für die Pythagoreer natürlich nicht die αἴσθησις[1], sondern der λόγος ἀπὸ τῶν μαθημάτων περιγινόμενος, der dem All wesensverwandte Deuter des Alls (Philol. VS 1², 239, 22ff.). Es konnte also in diesem Zusammenhang sehr wohl die Rede auch davon sein, wie Pythagoras dies geistige Organon pflegte und ausbildete. Daher denn wohl in § 7 die Stelle über die δίαιτα: die mißbilligte Nahrung παχύνει τὸν νοῦν. Umgekehrt lieferte das Folgende allgemeine Beweise für die geistige Leistungsfähigkeit des Meisters: ὅτι τὸν Πυθαγόραν πολλά φασι προειπεῖν, καὶ πάντα ἐκβῆναι (§ 8). Es bedarf kaum des Hinweises, daß der Verfasser auch hierbei auf dem Boden der älteren Tradition bleibt, die über Aristoteles bis auf Theopomp und Andron zurückführt[2].

Die Sache dürfte dann so weiter gegangen sein. Seiner (auf die Zahl begründeten) Wissenschaft habe zuerst Pythagoras den Namen Philosophie gegeben (Aetius 280, 17). Und hieran schließt der Verfasser in § 9 die dem Peripatetiker[3] geläufige Einteilung der Philosophie, die θεωρητική und φυσική zusammennimmt und der Ethik gegenüberstellt, beide (materiale) Hauptgebiete von der (formalen) Logik absondernd. An dieser Stelle hat er, den Zusammenhang lockernd, der den Fortschritt vom λόγος μαθηματικός zur αἴσθησις (§ 10) forderte, der Art des Agatharchides gemäß offenbar den kleinen Exkurs ins Philosophiegeschichtliche, über Platons Zusammenhang mit den Pythagoreern gemacht, der den Photius interessierte, so daß er daraus die Sätze des § 9 festhielt. Bezeichnend ist dabei für des Verfassers Denkart und Richtung, daß er Platons Anschluß nicht in deteriorem partem inter-

---

[1] Über deren Nebenrolle vgl. Philolaus Fr. 11 VS 1², 243, 12. — οἱ μὲν οὖν Πυθαγόρειοι, sagt Aristoteles Met. 989b, 29, ταῖς μὲν ἀρχαῖς καὶ τοῖς στοιχείοις ἐκτοπωτέρως χρῶνται τῶν φυσιολόγων. τὸ δ' αἴτιον, ὅτι παρέλαβον αὐτὰς οὐκ ἐξ αἰσθητῶν.

[2] Eusebius pr. ev. 10, 3, 6f. und Aristot. Fr. 191 min. Vgl. auch Pfeiffer Ein Topos der Philosophenlegende, in seinen Studien z. ant. Sternglauben (Stoich. 2, 1916) 97. Über ein interessantes doxographisches Überbleibsel zum Thema „die Mantik und die Pythagoreer" Jäger, Nemesios 54.

[3] Von der pythagoreischen Philosophie ist, wie Zeller 1⁵, 1, 396 bemerkt, eine solche Einteilung sonst nicht überliefert.

pretiert[1]. Er ist ihm ja, wie wir sahen (oben S. 46), einfach der Schüler des Archytas. — Was die Ethik angeht, so hatte schon Aristoteles von den Pythagoreern gesagt (Metaph. 989 b 33): διαλέγονται καὶ πραγματεύονται περὶ φύσεως πάντα. Die ausgesprochen neupythagoreische Literatur, sich anschließend besonders an Aristoxenus' ἀποφάσεις, respektiert diese Grenzlinie nicht[2], unser Verfasser tut es dagegen noch und läßt wenigstens in der Ethik dem Socrates sein Recht, freilich aber mit dem bedeutsam einschränkenden μάλιστα: da zeigt sich wieder, was wir den Vor-Neupythagoreismus nennen können. — Die Notiz über Zenon und Parmenides (vgl. oben S. 44) knüpft klärlich an den aristotelischen Dialog Sophistes an (Fr. 65 Rose min.); insonderheit ist zu vgl. die Fassung bei Sextus adv. dogm. 1, 6: Παρμενίδης δ' οὐκ ἂν δόξαι τῆς διαλεκτικῆς ἀπείρως ἔχειν, ἐπείπερ πάλιν 'Αριστοτέλης (wie er schon von Empedocles als Erfinder der Rhetorik gesprochen hatte) τὸν γνώριμον αὐτοῦ Ζήνωνα διαλεκτικῆς ἀρχηγὸν ὑπείληφεν.

Nach diesem Exkurs ins Geschichtliche kehrte der Verfasser in seine ursprüngliche Bahn zurück und behandelte nach dem Gebiet der zahlenmäßig bestimmten Eigenschaften der Dinge, die der λόγος μαθηματικός erkennt, die Welt des Sinnfälligen im engeren Sinne und somit das Kapitel der αἴσθησις, die Sinne als Kriterien der αἰσθητά.

11.

§ 10. — Auch von dieser Lehre gilt es zunächst nur zu zeigen, daß nichts auf die späteren Quellen hinführt, sondern alles aus der pythagoreisch-akademisch-peripatetischen Synthese auch wirklich erklärbar ist.

Dem Verfasser kommt es, wie man sogleich sieht, nicht auf das Wie? sondern auf das Was? der αἴσθησις an, auf die αἰσθητά (Arist. 3ff.; Theophr. 59ff.). Die Tätigkeit der Sinne selbst wird kurzerhand als κρίνειν bezeichnet, welches Wort dafür auch Aristoteles und Theophrast brauchen (vgl. Ar. 382 a 17, 436 b 15, 442 b 15ff. u. ö., Theophr. 19. 20. 25. 31 u. ö.). Darin liegt sozu-

---

[1] Wie vermutlich vorher Aristoxenus (Diels VS 1², 27, 25), sicher Timon in den Sillen, Satyrus und Hermipp (ebd. 233, 35 u. 234, 31ff.)

[2] Das beweist schon ihre Vorliebe für das Thema περὶ οἰκονομίας, die den Reformnotwendigkeiten ihrer Zeit Rechnung zu tragen sucht; vgl. Wilhelm, Rh. Mus. 70, 1915, 161ff.

sagen die „Zuständigkeit" der Sinnesorgane ausgesprochen. Die peripatetische Zuversicht, daß die Sinneswahrnehmung normalerweise zuverlässig sei, hat Agatharchides, der Freund der ἐνάργεια, gewiß geteilt. — Was die Farben angeht, so ist auf die lehrreiche Untersuchung von Kranz zu verweisen, Herm. 47, 1912, 126ff. Die Hauptgegensätze weiß und schwarz stehen fest, daneben die durch alte Praxis begründete Sonderstellung von Rot und Gelb, so daß vier ἁπλᾶ χρώματα herauskommen. Das ist empedokleisch[1], nach Aetius 313, 13 allerdings auch pythagoreisch. Aber da die Vierfarbentheorie sichtlich mit der Lehre von den vier Elementen zusammenhängt und Theophrast 59 Empedocles gegenüber bemerkt οἱ δ' ἄλλοι τοσοῦτον μόνον, ὅτι τό τε λευκὸν καὶ τὸ μέλαν ἀρχαί, so darf für pythagoreisch vielmehr die Schwarzweißtheorie gelten[2]. Sie ist auch peripatetisch (vgl. die Stellen bei Bonitz 857 a 51); und dem entspricht, daß unser Anonymus alle übrigen als Zwischenfarben von Weiß und Schwarz betrachtet und das Paar Gelb und Rot (ὠχρόν ἐρυθρόν) in die Reihe dieser Zwischenfarben mitten hineinstellt. Mit Aristoteles ist er auch darin einig, daß die Zahl der Zwischenfarben nicht unbegrenzt ist (αἰσθ. 440 a 24 und 445 b 21). Freilich ist nun die aristotelische Skala siebenteilig: λευκόν, μέλαν (φαιόν), ξανθόν, φοινικοῦν, ἁλουργόν, πράσινον, κυανοῦν, wobei Grau zu Schwarz gestellt wird und Gelb eine besondere Stellung neben Weiß hat; vgl. 442 a 20ff. Das wirkt in der Reihe des Anonymus insofern nach, als bei ihm ξανθόν φαιόν unmittelbar hinter dem Grundgegensatz λευκόν μέλαν an der Spitze der Zwischenfarben erscheinen. Unter seinen übrigen (ὠχρόν ἐρυθρόν κυανοῦν ἁλουργόν λαμπρόν ὄρφνινον) fehlen die aristotelischen πράσινον und φοινικοῦν, die Reihe ist aber auch nicht vollständig, da 12 Farben angekündigt sind und nur 10 folgen[3]. Ehe man die Ergänzung versucht, ist auch Plato heranzuziehen, der im Timäus (68B ff.; vgl. Theophr. 86) — ohne erschöpfend sein zu wollen — 13 Farben aufzählt: μέλαν λευκόν λαμπρόν ἐρυθρόν ξανθόν ἁλουργόν ὄρφνινον πυρρόν φαιόν ὠχρόν κυανοῦν γλαυκόν πράσιον.

[1] Auch Democrit unterschied die vier als ἁπλᾶ von den übrigen aus ihnen gemischten, Theophr. 76. Plato stellt ἐρυθρόν ξανθόν gleich hinter den obersten Gegensatz schwarz-weiß, Tim. 68B.

[2] Reinhardt, Parm. 74 nimmt sie für parmenideisch. Das hängt wohl mit seiner weitgehenden Skepsis gegen alles Pythagoreische zusammen.

[3] Im Text war die Störung nicht anzuzeigen, als wahrscheinlich von Photius selbst verschuldet (Abhängigkeit des Suidastextes!)

Das Mehr gegen Aristoteles, dessen φοινικοῦν sich mit ἐρυθρόν deckt (so Theophrast), sind, abgesehen vom φαιόν, die fünf Farben λαμπρόν ὄρφνινον πυρρόν ὠχρόν γλαυκόν. Es ist klar, daß zur Zwölfzahl des Anonymus hinzuzuziehen ist 1. das Plato und Aristoteles gemeinschaftliche πράσινον und 2. eine nicht sicher bestimmbare Farbe, z. B. eine von dem platonischen Mehr, die er nicht schon hat (πυρρόν oder γλαυκόν). Etwas direkt Unperipatetisches zeigt damit jedenfalls die Farbenskala nicht. Denn Weiterbildung der Lehre hat ja auch die zeitlich wohl nahestehende Schrift περὶ χρωμάτων. Mit der pythagoreischen Grundlehre verbinden sich platonische und aristotelische Lehren in dem Sinne, daß stets auch Akademie und Lyzeum mit ihrer Weiterarbeit in diese Synthese eintreten können. So ist offenbar das Programm des Eingangssatzes auszulegen.

Der Passus über den Gehörsinn ist zu kurz weggekommen: ἡ δὲ ἀκοὴ κριτική ἐστιν ὀξέος καὶ βαρέος φθόγγου. Ersichtlich hat Photius (auch hier ist der Suidastext von der Bibliothek abhängig) καὶ τῶν μεταξύ weggelassen, sowie eine Ausführung über die Zwischenstufen. Z. B. wird in der Topik 106 a 23 ff. gelegentlich auch bei der Stimme φωνὴ λευκή und μέλαινα unterschieden und sogar — der Farbe Grau entsprechend — eine σομφὴ φωνή (106 b 7, eigentlich „schwammig“, hier „dumpf“). Von μέγεθος μικρότης λειότης τραχύτης καὶ τοιαῦθ᾽ ἕτερα neben ὀξύτης und βαρύτης lesen wir Psych. 422 b 30. Immerhin mag die Behandlung des Gehörsinnes auch im Original kürzer gewesen sein als die der übrigen Sinne: im Timäus 67 B/C (vgl. Theophr. π. αἰσθ. 11 ἐνδεεστέρως καὶ ὁ τῆς φωνῆς εἴρηται λόγος) und bei Aristoteles π. αἰσθ. 440 b 27 wird er in einen anderen Zusammenhang verwiesen.

Was den Geruch angeht, so stimmt die Vierteilung σηπόμενα βρεχόμενα τηκόμενα θυμιαζόμενα ganz zu Timäus 66 D, doch nimmt unser Verfasser auch hier eine Skala zwischen den Extremen an, im Gegensatz zu Plato (67 A διχῇ τὸ θ᾽ ἡδὺ καὶ τὸ λυπηρὸν αὐτόθι μόνω διαφανῆ λέγεσθον), mit Aristoteles (αἰσθ. 443 b 17: οὐ γάρ, ὥσπερ τινές φασιν, οὐκ ἔστιν εἴδη τοῦ ὀσφραντοῦ, ἀλλ᾽ ἔστιν) und Theophrast (αἰσθ. 90; vgl. π. ὀσμῶν 1). Natürlich sind die μεταξύ nicht die σηπόμενα βρεχόμενα usw. In der Psychologie 420 a 26 ff. werden analog den χυμοὶ der γεῦσις aufgezählt: γλυκεῖα πικρὰ δριμεῖα αὐστηρὰ ὀξεῖα λιπαρά. Wer jenes doch

glaubte (sehr wider Plato), der konnte, weil Plato das βρεχόμενον wieder in ὁμίχλη und καπνός teilt, auf die Sechszahl kommen, und das bedeutet wohl die Lesart ἓξ in A (wie es scheint) und in ς, statt ἐκ in B und Acorr. (om. Suidas).

G e s c h m a c k s e m p f i n d u n g e n unterscheidet der Anonymus neben den extremen γλυκὺ und πικρόν fünf, also im ganzen sieben γλυκὺ πικρὸν ὀξὺ δριμὺ σομφὸν ἁλυκὸν στρυφνόν. Sieben hat auch Plato 65 C ff., und zwar die gleichen, bis auf αὐστηρόν statt σομφόν, während Aristoteles acht hat (αἰσθ. 442a 12ff.; Psych. 422 b 10ff.), und zwar zwei Paare ἁπλᾶ, nämlich γλυκὺ und λιπαρόν, πικρὸν und ἁλμυρόν und vier μεταξύ, nämlich δριμὺ αὐστηρὸν στρυφνὸν ὀξύ.. Auffällig ist nun gewiß in unserem Texte jenes σομφός, das, wie wir beim Gehör sahen, „schwammig" oder „dumpf" bedeuten würde; ferner wäre befremdlich, daß der Verfasser nicht mit Aristoteles gehen und das 'Fettige' ganz ausgelassen haben sollte. Auch kann, wie die Reihen zeigen, αὐστηρός nicht gefehlt haben. Wirklich zeigt nun der Text bei Suidas die Achtzahl, und zwar stehen da gerade für das scheinbar unmögliche σομφός zwei Worte, d. h. v o r diesem (mit vl. σοφὸς) noch das Wort für das „Adstringierende" στυφός (verderbt zu στυφὺς und στυμφὺς; doch vgl. den von Jäger, Nemesios 36, angeführten Galen VIII 87 K.: αὐστηρόν στρυφνόν στυφόν δακνῶδες ἁλμυρόν γλυκύ πικρόν). Das ist aber nicht etwa eine Spur der richtigen Achtzahl, wie sie denn auch bei dem von unserem Photiustext abhängigen Suidas nicht zu erwarten wäre, sondern nur ein erst in der Suidasüberlieferung auftretender Verbesserungsversuch für σομφός. Für das notwendig hinzuzunehmende und bei Photius wohl nur versehentlich ausgelassene αὐστηρός kann σομφός nicht stehen, mir scheint es echt und ein freilich unglücklich gewählter Ausdruck unseres Verfassers für das fehlende aristotelische λιπαρός. Aristoteles nennt (vgl. Bonitz' Index) weiches, schwellendes Fleisch σάρξ σομφή. Freilich ist dafür wohl maßgebend, daß es wie die Schwämme nicht πυκνὴ sondern μεστὴ πόρων ist, aber es lag denn doch nahe, das Schwammig-schwellende auf das Fette zu übertragen, indem sich die Tastempfindung an die Stelle der Geschmacksempfindung eindrängte, wie ja gerade auf diesem Gebiet der Empfindungen Austauschbezeichnungen von jeher und zu allen Zeiten geläufig sind („der Töne süßes Licht" bei Goethe).

Für die Tastempfindung hat Plato (26f.) nicht die Gesamtbezeichnung ἁφή; vgl. Eva Sachs a. a. O. 68. Es handelt sich für ihn, was ja auch bei unserem Autor nachklingt, um κοινὰ τοῦ σώματος παντὸς παθήματα (64 A und 65 B). Als Eigenschaften, die für diese Empfindungsgruppe in Betracht kommen, werden von Plato aufgezählt warm und kalt, hart und weich, schwer und leicht, rauh und glatt, wozu noch die Gesamtempfindungen ἡδύ und ἀλγεινόν kommen, die in unserem Text wegbleiben, da auch die anderen besonderen Sinneswerkzeuge daran beteiligt sind (vgl. 64 C f.). Aristoteles hat dagegen den Gesamtnamen ἁφή[1]. Das Bedeutsame ist auch für ihn die Beziehung auf mehrere Gegensatzpaare; vgl. Psych. 422 b 23ff.: ἐν τῷ ἁπτῷ πολλαὶ ἔνεισιν ἐναντιώσεις· θερμὸν ψυχρόν, ξηρὸν ὑγρόν (was bei Plato fehlt, aber nicht bei unserem Peripatetiker), σκληρὸν μαλακόν, καὶ τῶν ἄλλων, ὅσα τοιαῦτα. Die Aufzählung ist also nicht erschöpfend. Sie variiert schon bei Plato, der Rep. 7, 523 E neben μαλακότης σκληρότης noch πάχος λεπτότης hat. Dies Paar kehrt bei Aristoteles wieder, nebst einem neuen, γλίσχρον κραῦρον, in der Schrift περὶ γεν. κ. φθ. 329 b 18ff. Ferner treten θέσις und μέγεθος hinzu; vgl. ebd. 322 b 25ff., Psych. 423 b 26ff.; Theophr. αἰσθ. 59. Auch beim Anonymus deutet das οἷον zu Beginn der Aufzählung (das bei Suidas fehlt, der auch sonst kürzt, wie ebenso auch die Photiushsr. A) auf Nichtvollständigkeit der Reihe. Abweichende Lehrmeinung liegt mithin wiederum nicht vor. Die mehrfachen Schwierigkeiten ferner, die dem Aristoteles das Gebiet der ἁφή bereiteten und die ihn veranlaßten, ein inneres Organ anzunehmen (423 b 22ff.) und im Gegensatz zu Plato das Fleisch nur als τὸ μεταξὺ τοῦ ἁπτικοῦ zu erklären, kommen auch beim Anonymus teilweise zum Ausdruck, in dem hinter der Aufzählung angehängten Satze. Nur die hier betonte Vorzugsstellung der Hand finde ich sonst nirgends. Doch vgl. Hesych: ἁφή· αἴσθησις χειρῶν ἤγουν ψηλάφησις. Ja, sogar Hand selbst kann wie es scheint ἁφή bedeuten: ἁφαῖς· πληγαῖς ἢ χερσίν bei Suidas. Das wird auf LXX Reg. 2, 7, 14 bezogen: καὶ ἐλέγξω αὐτὸν ἐν ῥάβδῳ ἀνδρῶν καὶ ἐν ἁφαῖς υἱῶν ἀνθρώπων. Und wenn auch diese Bedeutung noch nicht, wie Stephanus mit Vorbehalt annahm, schon im Axiochus

---

[1] Später auch in den Darstellungen der platonischen Lehre; vgl. Albinus 19f. (174 Herm.). Auch Timäus der Locrer hat das Wort, § 8.

vorliegt (365 A: καταλαμβάνομεν αὐτὸν ἤδη μὲν συνειλεγμένον τὰς ἁφὰς καὶ τῷ σώματι ῥωμαλέον, ἀσθενῆ δὲ τὴν ψυχήν: es scheint da die generelle αἴσθησις des platonischen Timäus gemeint zu sein), so sagt doch auch ein von Fischer zu der Axiochusstelle zitiertes Epictetscholion (zu 3, 15, 4 = Ench. 29, 2 πολλὴν ἁφὴν καταπιεῖν, d. h. 'Staub'): ἁφὴ λέγεται ἡ ἁπτικὴ δύναμις καὶ ἀπὸ τοῦ ἐνεργουμένου ἐκ ταύτης καὶ τὸ ὄργανον. ἤγουν χεὶρ ἁφή. ἀλλὰ καὶ ἡ ἀπὸ ταύτης πληγή, ὡς ἐνταῦθα (was irrig ist). Schließlich bedarf es ängstlichen Nachforschens nicht weiter. Die Hervorhebung der Hand als Tastorgan ist keine kostbare Entdeckung und eine Selbstverständlichkeit, hinter der sicher kein dogmatisches Kriterium steckt. Überhaupt ist auch dieser ganze Abschnitt über die Sinnenwahrnehmung, an Plato und Aristoteles gemessen (wie wir es tun müssen), einwandfrei.

Vergleicht man ihn aber mit einem ausgesprochen neupythagoreischen Stück wie Timäus Locrus 8, so wird der Abstand trotz ziemlich gleicher Bildung der Reihen und anderer Ähnlichkeiten augenfällig. Es fehlt hier noch ganz die dort vollzogene Wendung ins Religiös-teleologische. Gott verlieh uns die Sinne, und zwar das Auge ἐς θέαν τῶν ὠρανίων καὶ ἐπιστάμας ἀνάλαψιν. Unser Autor dagegen hat einfach die wie er glaubte (und er nicht zuerst und nicht allein) aus pythagoreischen Sätzen entwickelte[1] Lehre des platonischen Timäus mit Aristoteles ausgeglichen. Man beachte auch, wie er die Reihenfolge abändert. Bei Plato ist das noch sehr unbefriedigend umschriebene Gebiet der ἁφή vorangestellt (26 f.), dann folgen in einer offenbar aufsteigenden Wertfolge γεῦσις ὀσμή ἀκοή ὄψις (28—30). Hier dagegen ist die ἁφή, weil mit den übrigen sich berührend, nachgestellt und das übrige in absteigender Folge gegeben, so daß trotz der Umstellung das nahe sich berührende Paar γεῦσις und ἁφή nebeneinander bleiben. Das ist sehr verständig. Zu beachten ist ferner: obwohl 439 b 13—15 Platons berühmtes und stark nachwirkendes[2] Bild vom Kopf als der Akropolis und von den Sinnesorganen als den ringsum angesiedelten δορυφόροι leise nachklingt (περικλείονται!), so fehlt doch jede Spur von der daraus entwickelten stoischen Lehre vom ἡγεμονικόν und der ὑπουργία der Sinne. Nichts auch über die von Jäger 34 ff. behandelten, so wichtigen Sätze

[1] Vgl. besonders Eva Sachs a. a. O. 5 f.

[2] Jäger, Nemesios 21 ff.; vgl. 51.

vom συνδιαγινώσκειν. Auch keinerlei Zweifel an der Zuverlässigkeit der (normalen) Sinnestätigkeit, worüber der Anhänger und Freund der ἐνάργεια offenbar ganz peripatetisch denkt.

12.

§ 11—15. — Wir sahen (S. 60), daß unter dem von Photius bisher Ausgelassenen auch eine Elementenlehre war. Im folgenden wird sie bereits vorausgesetzt. Dabei ist die Reihenfolge 439 b 24 Feuer Luft Wasser Erde die platonische (vgl. Eva Sachs 52). Ferner scheint der klare Ausdruck τὰ τέτταρα στοιχεῖα 440 a 33 und 37 zu beweisen, daß an der Vierzahl der Elemente festgehalten wird, obwohl doch die Fünfzahl, mit dem Äther, schon Speusipp περὶ Πυθαγορικῶν ἀριθμῶν (Fr. 4 in Langs Fragmentsammlung 54) für pythagoreisch nahm, wie auch Porphyrius an der von Eva Sachs 12 zitierten Stelle neben Aristoteles für das πέμπτον σῶμα Archytas nennt. Xenocrates (Fr. 53 Heinze) schreibt die Fünfzahl irrtümlich auch Plato zu; vgl. auch Epinomis 981 B und 984 B, sowie über die Geschichte des schon frühzeitig begonnenen, wohl von Philolaus Fr. 12 D. ausgehenden Interpretationsstreites Eva Sachs 9. 16. 21 f. 41 ff. 54 ff, jetzt auch v. Wilamowitz, Platon 1, 616. 707. Unser Autor scheint, wie gesagt, bei den vier Elementen zu bleiben. Er wird aber trotzdem gut aristotelisch τὸ ἄνω στοιχεῖον, den Äther, neben den seit Empedocles herkömmlichen vier anerkannt haben, ganz wie der Verfasser περὶ κόσμου sich ausdrückt, für den die Fünfzahl auch 1 + 4 ist: αἰθέρα καλοῦμεν, στοιχεῖον οὖσαν ἕτερον τῶν τεττάρων 392 a 8. Mit ihm teilt der Anonymus auch (vgl. 392 b 35 ff.) die Anordnung in Sphären, die so aufeinanderfolgen, daß jede die nächste umschließt. Denn solche Sphären sind, wie er selber sagt, die im ganzen zwölf τάξεις, von denen er eingangs von § 11 redet und deren acht auf den Fixsternenhimmel und die sieben Planeten entfallen, die übrigen vier eben auf die landläufigen vier Elemente[1]. Daß bei jenen oberen τάξεις jetzt nicht mehr vom

[1] Er spricht von τάξεις ἐν τῷ οὐρανῷ. Dabei ist οὐρανός soviel wie κόσμος, was weiterhin als pythagoreisch bezeichnet wird (440 a 27). Auch Plato redet so (Tim. 28 B, 48 B; Legg. 10, 902 B, 905 E, 906 A) und die Epinomis (977 B). Desgleichen recht oft auch Aristoteles, Bonitz, Ind. 541 b 56 ff. Vgl. auch beim Anonymus 441 a 3 ff. sowie Jäger, Nemesios 135; auch die vorläufige Bemerkung über κόσμος bei Reinhardt, Parmenides 50. Ersichtlich ungeläufig ist unserem Text das stoische σύστασις τῶν ὅλων u. ähnl., Sachs 53.

Äther ausdrücklich die Rede ist, dürfte nach allem, was wir nun schon über das Verhältnis unseres Textes zur pythagoreisierenden Platoauslegung der alten Akademie wissen, lediglich Schuld des Photius sein. Die Sphärenanordnung selber gilt, wenigstens in bezug auf die vier, als pythagoreisch bei Aetius (312, 14); vgl. Eva Sachs 12. 55. 68ff. Sie sagt S. 70 durchaus überzeugend: „Eine pythagoreische Elementenlehre gibt es nicht. Was man dafür ausgibt, ist ein Produkt aristotelischer, platonischer und philolaischer Gedanken, das in der älteren Akademie entstand.“ Ich glaube, unser Autor bewegt sich auch seinerseits vollkommen auf diesem Gleise, wie das ja auch ganz und gar seinem Hauptprogramm entspricht. Von stoischem und insonderheit von posidonischem Einfluß ist nichts zu erkennen.

Von den Einzelheiten des § 11 fassen wir zunächst die Folge der Planeten ins Auge, worüber zu vgl. Hiller zu Eratosth. carm. 44ff., Roscher in seinem Lex. 3, 2518ff. und Boll RE 7, 2553 und 2556ff. Die Ordnung gründet sich auf die Umlaufszeiten bzw. die Erdabstände (vgl. § 14). Nach den drei Planeten Saturn, Juppiter und Mars folgen nach der Erde zu die übrigen so: Venus Merkur Sonne Mond. Das ist, abgesehen von der Ordnung Venus Merkur statt Merkur Venus, worüber später, die platonische Reihe (Tim. 38C ff., Rp. 10, 616E ff.; vgl. Epin. 986A ff.), zugleich die παλαιῶν δόξα (Simpl. π. οὐρ. 474, 15 Heiberg; vgl. παλαιῶν φήμη Procl. zu Tim. 38B III 62, 4 Diehl). Sie ward doch wohl auch den Pythagoreern von Eudem zugeschrieben (Simpl. 471, 5), wie denn bei Philolaus auf die ἀπλανὴς σφαῖρα die (fünf) Planeten und dann erst Sonne Mond und Erde (und Gegenerde) folgten, nach Aetius 336, 20ff. Ebenso der alte, freilich die Planeten mit den Fixsternen vereinigende Hebdomadist; vgl. Boll, Ilbergs Jahrb. 1913, 143ff. Das Wesentliche bei dieser Anordnung ist, daß die Sonne noch nicht den vierten, den Mittelplatz, einnimmt, am Schlusse der „oberen“ Planeten, also hinter Mars und vor ihren zwei ἰσοδρόμοι Merkur und Venus[1]. Nach Proclus a. a. O. ging mit Plato in dieser Lehre auch Aristoteles einig (der περὶ οὐρ. 291 a 31 auf τὰ περὶ ἀστρολογίαν verweist) und ebenso οἱ

[1] In § 14 handelt es sich nicht mehr um die räumliche Anordnung der Planeten, sondern um die Reihe ihrer Umlaufszeiten, und unter diesem Gesichtspunkt sind Merkur und Venus, die ἰσοταχεῖς, wie billig dem ἥλιος nachgestellt, ᾧ ἰσάζουσιν. Auf die Folge des Paares der ἰσοταχεῖς unter sich (er sagt hier Merkur und Venus) kam dabei auch nichts an.

ἀμφὶ τὸν Εὔδοξον, was der Papyrus bestätigt. Nach demselben Proclus, zu Rp. II 220, 21 Kr., folgte Aristoteles dabei τοῖς περὶ Κάλλιππον ἀστρονόμοις. Wir können auch noch Aristarch den Samier hinzufügen (Hippolyt, ref. 4, 8 p. 41, 11 ff. Wendland vgl. mit Archimedes ebd. p. 42, 8 ff., wodurch sich der Zweifel Bolls a. a. O. 2567, 54 behebt). Nicht anders ferner Chrysipp, bei Arius 466, 10, auch Cicero, wo er nicht posidonischen Stoizismus bietet, de nat. deor. 2, 52 f. Weiter ist zu nennen die rhodische Planeteninschrift aus etwa 100 v. Chr. JG XII 1, 913 (vgl. Hultsch RE 2, 1851, 29 ff.) und aus späterer, mit unserem Autor vergleichbarer Literatur π. κόσμου 392 a 23 ff. und 399 a 6 ff. und Tim. Locr. 96 D ff. (dieser, wie es scheint, auch mit der Folge Venus Merkur). — Der älteste literarische Vertreter der anderen Anordnung, mit der Sonne in der Mitte zwischen den drei „oberen" und den drei „unteren" Planeten, also der sogenannten chaldäischen[1] oder ägyptischen[2] Taxis, des Septizonium, ist für uns Archimedes περὶ σφαιροποιίας (II² 552 ff. Heiberg; vgl. Proclus a. a. O. 62, 6 Diehl, von dem als Urheber τινὲς ταῖς τῶν μαθηματικῶν ὑποθέσεσι χαίροντες angeführt werden). Als „pythagoreisch", insonderheit der Sphärenharmonie zugrunde liegend, galt auch diese Anordnung: Plin. n. h. 2, 84; Censor. 13, 3; Theo Smyrn. 138, 11 Hiller; Favonius Somn. 18, 6 Holder und Chalcidius Tim. 72 Wr. Um 150 v. Chr. adoptierte sie die Astrologenbibel des Petosiris-Nechepso (Plin. 2, 88), mit der zu erwartenden Weiterwirkung in diesem Sonderbereich. Auch Posidonius vertritt sie, wie Cicero im Gegensatz zu der oben genannten Stelle im Somn. Scip. 17 zeigt; vgl. auch de div. 2, 91. In Ciceros Zeit gehört auch das Lehrgedicht des Alexander von Ephesus (Theo Smyrn. 138, 18 H., wo er ὁ Αἰτωλός, und Chalcidius 72 Wr., wo er Milesius heißt; richtig Heracl. alleg. Hom. 12). Über andere, wie Manilius 1, 811 f., vgl. Boll a. a. O. 2567 ff. Diese zweite Anordnung scheint später die Vorherrschaft zu erlangen: sie ist Grundlage für die Planetenstunden und dadurch für die Planetenwoche, ferner für die Versuche, die Planeteneinflüsse auf die mensch-

---

[1] Macrob. Somn. 1, 19, 2 vgl. Cic. div. 2, 91, d. h. Panätius, nach Schmekel 230.

[2] Dio Cassius 37, 19, 2; Macrobius nennt umgekehrt die platonische ägyptisch. Über das tatsächlich Babylonische und Ägyptische Boll a. a. O. 2561 ff.

lichen Altersstufen zu systematisieren (Boll, Ilbergs Jahrb. 1913, 118ff.) und für andere ähnliche Spielereien, wie z. B. die Planetengebete; vgl. Boll ebd. 141, Roscher a. a. O. 2531 und Pfeiffer, Stoich. 2, 1916, 107. Natürlich stieß sie immer wieder einmal auf Widerspruch autoritätstreuer Platoniker[1].

Eine Sonderfrage betrifft noch die Stellung der ἰσοδρόμοι Merkur und Venus untereinander (nach Heraclides Ponticus bloße Trabanten der Sonne; Hultsch a. a. O. 1834, 19; 1837, 30ff.). Von denen, die das Paar unter die Sonne stellen, ordnete Archimedes, indem er für jenes Paar die platonische Folge beibehielt, von der Erde aus gezählt: Venus Merkur Sonne (II 553 Heiberg siehe oben S. 70); wohingegen die überwiegende Ordnung des Septizoniums ist: Merkur Venus Sonne. Unter denen dagegen, die mit Plato dabei blieben, das gleichlaufende Paar über die Sonne zu stellen, hatte Eratosthenes in seinem Gedicht Hermes (Fr. XV Hiller), wie aus Theo 142, 7ff. H. vgl. mit Chalcidius 141, 2ff. Wr. hervorgeht, auf Mond und Sonne sogleich Merkur folgen lassen, also die Ordnung Merkur Venus vorgezogen. Ausdrücklich notiert die gemeinsame Überlieferung (Adrastus) diese Differenz (Theo 143, 1ff. Chalc. 141, 13ff.). Vermutlich sind für Eratosthenes irgendwelche Künste der Platointerpretation im Spiel, sonst würde seine Reihe nicht in der Doxographie als „platonisch" wiederkehren (Aetius 344, 15ff.). Für unsere Annahme, unser Autor sei Agatharchides, fällt seine Übereinstimmung in dieser Einzelheit mit Eratosthenes einigermaßen ins Gewicht, da wir ihn schon einmal (S. 6, Anm. 2) in anderer Sache von ihm auffällig abhängig fanden. Jedenfalls ist seine Stellung in der Planetenfrage, wenn man ihre Geschichte überblickt, absonderlich und von der Art, daß er auch diesmal nicht ohne weiteres in das vulgus posteriorum zu rechnen ist. Boll sagt a. a. O. 2566 von ihm, er mache „keinen ganz alten Eindruck". Ganz recht, das stimmt ganz zu unserem Ansatz. Aber als ausgesprochen neupythagoreischen und mittelstoisch beeinflußten Spätling erwies er sich jedenfalls wiederum nicht.

* * *

[1] Über solche Auseinandersetzungen der Spätzeit vgl. bes. Proclus zu Tim. 38D (II, 60, 31ff. Diehl) und darauf Bezug nehmend zu Rp. II, 220, 4ff. Kr., sowie Simpl. π. οὐρ. 471ff. Heiberg und Chalcidius 72 Wr. Über Ptolemäus Boll, zuletzt Ilbergs Jahrb. 1913, 119.

Der Satz zu Beginn von § 11 über die Fixsternensphäre als Sitz der Gottheit (ὅ τε πρῶτος θεὸς καὶ οἱ νοητοὶ θεοί) nach Aristoteles, oder aber als Sitz der Ideen nach Plato, wird erst recht verständlich im Zusammenhang mit der nachfolgenden Dreiteilung der Welt (die 441 a 3 ff. wiederkehrt). Da ist zuerst die Region des πρῶτον αἴτιον, dann ihr noch nahestehend (ἐγγύς) die Region bis zum Mond und zuletzt die sublunare Welt. Auch hier haben wir einen „pythagoreischen" Ausgangspunkt, die drei Vollkommenheitsstufen des Philolaus[1], den ὄλυμπος, den κόσμος mit den Planeten und den οὐρανός, d. h. τὸ ὑποσέληνόν τε καὶ περίγειον μέρος, ἐν ᾧ τὰ τῆς φιλομεταβόλου γενέσεως (Aetius 337, 11 ff.). Freilich ist Philolaus nicht mehr als eben nur der Ausgangspunkt für die Gedanken des Anonymus, als Bericht über diese pythagoreische Lehre ist unsere Stelle nicht zu fassen. Frühere Bedenken (vgl. Zeller 1[5], 1, 414. 421) entfallen von selbst, sobald man dem Verfasser, von der falschen Überschrift der Ekloge nicht mehr irregeleitet, die Absicht seine eigene eklektische Weltanschauung mitzuteilen zugesteht. Von da aus ergibt sich dann die Gleichung des ὄλυμπος mit dem ὑπερουράνιος τόπος der platonischen Ideen von selber, ebenso aber auch mit dem Sitz des aristotelischen Gottes, welche Lehre in einer für die engere Schulangehörigkeit des Verfassers bezeichnenden Weise vor der platonischen den Vortritt hat.

Das πρῶτον αἴτιον (26) ist der aristotelische Gott selber (19), nach Aristoteles das πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον, die ἀρχή, ἐξ ἧς ἤρτηται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις, zugleich der αὐτὸν νοῶν und νοήσεως νόησις. Die Transzendenz dieses ἀνωτάτω θεός gegenüber den folgenden Sphären, obschon diese τῇ φύσει συναφεῖς seien (τῷ λόγῳ δὲ κεχωρισμέναι) betont, ganz wie die Auffassung in unserem Texte ist (26 ff.), Aetius 305, 9 ff.; vgl. Arius 450, 12. Eine Schwierigkeit bereiten nur die neben dem πρῶτος θεός hier genannten νοητοὶ θεοί, die von den (nach Plato wie Aristoteles göttlichen) Gestirnen der Planetensphäre unterschieden und auch nicht mit den Fixsternen gleichzusetzen sind, welche natürlich ebenso wie die Planeten vielmehr ὁρατοὶ θεοί wären. Das führt wohl wieder

---

[1] Die Bedenken von Heinze (Xenocr. 74) kann ich nicht teilen, wie denn auch Diels das Fragment in die Vorsokratiker unter „Lehre" aufgenommen hat (A 16). Es ist gar kein Grund, für Philolaus' Schriften eine Entwicklungslosigkeit und systematische Konstanz anzunehmen, wie wir sie, von Plato ganz abzusehen, nicht einmal bei Aristoteles finden.

auf Philolaus und zwar auf die eigentümliche bei DIELS Vors. 1^2 236, 26 ff. verzeichnete symbolische Verknüpfung geometrischer Bestimmtheiten mit bestimmten Götternamen und Götterfunktionen, wobei die Götter zugleich wie Elementargötter[1] erscheinen, daneben aber auch als bloße Denkbilder. Z. B. ist der Kreis das κοινὸν σχῆμα πάντων τῶν νοερῶν θεῶν ᾗ νοεροί. Das sind offenbar dieselben wie die von unserem Autor in die ἀπλανὴς σφαῖρα versetzten νοητοὶ θεοί. Ihre Verwandtschaft mit den platonischen Ideen zu empfinden lag nahe genug. Ebenso spürt man bei unserem Eklektiker eine Sympathie mit Einflüssen, wie sie von Speusipp und Xenocrates herkamen, wenn der eine gegenüber der platonisch-aristotelischen Vereinheitlichung eine Mehrheit der Urgründe lehrte (ZELLER 2^4, 1, 996 ff.), der andere aus den mit Zahlensymbolen bezeichneten Urgründen μονάς und δυάς wirklich Götter machte (Aetius 304, 1). Bei Plato selbst führt auf eine ähnliche Doppelung (vgl. auch beim Anonymus weiter unten 441 a 9 θεὸς und τὰ πλησίον αὐτοῦ ὄντα) die berühmte Güterrangordnung im Philebus (66 A ff.), wo sich an das Ewige selbst, das zugleich das μέτρον ist, ein zweites auch noch im höchsten Sinne Schönes und Vollkommenes anschließt, das σύμμετρον. v. WILAMOWITZ (Platon 1, 629) hat gezeigt, wie sich das in die Sprache des Timäus umsetzen läßt: in Wahrheit unterscheidet Plato Gottes eigensten Bereich und das, was der Demiurg selber schafft, die Weltseele und die Sternseelen. — Es sind also wieder die gleichen, uns nun schon vertrauten Elemente, die Stoa braucht auch hier nicht bemüht zu werden. Das gleiche gilt für die 26 ff. folgende Abgrenzung der sublunaren Welt und die Lehre von der stufenweise sich vollziehenden Abnahme der Gesetzesbindung im Weltall. Pythagoreisch heißt sie bei Epiphanius in den Doxographi 590, 11: ἔλεγε δὲ τὰ ἀπὸ σελήνης κάτω παθητὰ εἶναι πάντα, τὰ δὲ ὑπεράνω τῆς σελήνης ἀπαθῆ εἶναι. Als platonisch lehrt das in drei Stufen erfolgende Schwinden des ὁμαλόν und τεταγμένον Theo Smyrn. 148, 13 ff. Über Aristoteles vgl. PFEIFFER Stoich. 2, 1916, 47 mit dem Hinweis auf die bedeutsame Stelle Meteror. 339 a 19 ff.: der aus den Elementen bestehende περὶ τὴν γῆν ὅλος κόσμος ist ἐξ ἀνάγκης συνεχὴς πως ταῖς ἄνω φοραῖς, ὥστε πᾶσαν αὐτοῦ τὴν δύναμιν κυβερνᾶσθαι ἐκεῖθεν. Bei Ocellus 2, 1

[1] Vgl. in dem vorerwähnten Philolausbericht bei Aetius 337, 12 die Angabe über das ἀνωτάτω μέρος τοῦ περιέχοντος, den Olymp: ἐν ᾧ τὴν εἰλικρίνειαν εἶναι τῶν στοιχείων.

ist dann der Mond geradezu der ἰσθμὸς ἀθανασίας καὶ γενέσεως vgl. ZELLER 3⁴ 2, 149. Die Wichtigkeit der Mondgrenze in der Eschatologie und Dämonenlehre des Xenocrates ist bekannt (HEINZE 78ff.).

Bedeutsam ist, daß dieser Glaube, es müsse, was immer an Kausalverknüpfung unter dem Monde vorhanden sei, letzten Endes verankert gedacht werden in der obersten Himmelssphäre, hier noch keinerlei astrologische Anwandlungen zeigt. Hätten sie sich im vollständigen Texte vorgefunden, so hätte gerade Photius mit seinem Glaubenseifer sie sicherlich nicht ignoriert[1]. Es dürfte nicht nötig sein, um diese Haltung unseres Peripatetikers zu erklären, die stark einwirkende Skepsis der Carneades und Panätius heranzuziehen, worüber jetzt auch GRONAU handelt, Poseidonios und die jüdisch-christl. Genesisexegese 33. Wir finden ja doch in den folgenden Zeilen unseres Paragraphen eine keineswegs polemisch negative Auffassung, sondern ein sozusagen ganz positives System, das bestimmt ist, trotz des Glaubens an eine Art von großem Syndesmos in der Welt, deren sublunarischem Teile dasjenige Maß von Zusammenhangslosigkeit zu wahren, das dem nüchternen Beobachterblick unseres Freundes der ἐνάργεια notwendig und unleugbar schien (vgl. oben S. 56). Freilich ist er dabei zugleich auch von pythagoreisch-platonischen Wertvorstellungen erfüllt, so daß die Emanzipation der unteren Welt nicht etwa als ihr Vorzug erscheint im Sinne des Indeterminismus. Sie unterliegt damit vielmehr der κακία (30) kraft der im Kosmos ihr zugeordneten untersten Stelle. – Den Ausdruck ὑποστάθμη, für die Erde, der dabei fällt (32), teilt er freilich mit Späteren, aber auch hier ist ein gemeinsames älteres Original da, Plato im Phädon 109 B. Allerdings bleibt da eine kleine Schwierigkeit. Es soll gerade Agatharchides einmal, wenn anders Diodor 3, 44, 3 den ursprünglichen Text bewahrt hat, das fragliche Wort in einem anderen Sinne als es hier paßt ('Bodensatz'), verwendet haben, nämlich in der Bedeutung „Fundament“: νῆσον ἔρημον παλαιῶν οἰκιῶν ἔχειν λιθίνας ὑποστάθμας. Überblickt man indessen die Stellen, die Gataker zu Marc Aurel 9, 36 bringt (das Lexicon suppletorium enthält nichts), so ist jene erste Bedeutung so ausschließlich bezeugt, daß wohl auch Agatharchides nicht von steinernen Fundamenten gesprochen hat — von was anders als von Stein sollten auch wohl Fundamente sein,

[1] Der Glaube an Kometen als Unglückszeichen, den wir S. 11 bei Agatharchides fanden, ist von der Astrologie zu trennen.

die sich erhalten hatten? —, sondern von steinernen Trümmern, von zusammengesunkenem Schutt, was der Lateiner *situs* nennt. *Sedimento molis facto* sagt Plinius einmal von einem Obelisken, dessen Fundament sich infolge von Überschwemmungen „gesenkt" hat (N. H. 36, 73). Auf ὑποστάθμη *sedimentum*, im Sinne von *faex*, weist Hesych (τρυγία, τρύξ), sowie Marc Aurel a. a. O., dem Gold und Silber in diesem Sinn verächtlich ὑποστάθμη heißen. Auch die Platostelle hat das Wort so: αὐτὴν δὲ τὴν γῆν καθαρὰν ἐν καθαρῷ κεῖσθαι τῷ οὐρανῷ, ἐν ᾧπέρ ἐστι τὰ ἄστρα, ὃν δὴ αἰθέρα ὀνομάζειν τοὺς πολλοὺς τῶν περὶ τὰ τοιαῦτα εἰωθότων λέγειν· οὗ δὴ ὑποστάθμην ταῦτα εἶναι καὶ ξυρρεῖν ἀεὶ εἰς τὰ κοῖλα τῆς γῆς. Vgl. Plut. de facie 25, 940 E, wo die Mondbewohner die Erde sehen οἷον ὑποστάθμην καὶ ἰλὺν τοῦ παντός, und ebenso Porph. de abst. 3, 14. In der Doxographie begegnet dafür auch der Ausdruck ὑπόστασις (Metrodor bei Aetius 376, 5: τὴν μὲν γῆν ὑπόστασιν εἶναι καὶ τρύγα τοῦ ὑγροῦ), und so häufig auch Aristoteles. Vgl. auch Hermias (Doxogr. 654, 13) über Leucippus: τὰ δὲ παχυμερῆ κάτω ὑποστάντα, ὕδωρ καὶ γῆν. Das klingt deutlich wieder in der stoischen Doxographie bei Diogenes 7, 142: γίνεσθαι δὲ τὸν κόσμον, ὅταν ἐκ πυρὸς ἡ οὐσία τραπῇ δι' ἀέρος εἰς ὑγρόν, εἶτα τὸ παχυμερὲς αὐτοῦ συστὰν ἀποτελεσθῇ γῆ κτλ. Folglich ist auch an der Stelle kurz vorher (137), die der Dindorfsche Thesaurus für die Bedeutung *fundamentum* in Anspruch nehmen zu dürfen glaubt, vielmehr die sonst übliche anzusetzen: ἀνωτάτω μὲν οὖν εἶναι τὸ πῦρ, ὃ δὴ αἰθέρα καλεῖσθαι, ἐν ᾧ πρώτην τὴν τῶν ἀπλανῶν σφαῖραν γεννᾶσθαι· εἶτα τὴν τῶν πλανωμένων· μεθ' ἣν τὸν ἀέρα· εἶτα τὸ ὕδωρ· ὑποστάθμην δὲ πάντων τὴν γῆν μέσην ἁπάντων οὖσαν (und Zielpunkt der kosmischen φορὰ πρὸς τὸ μέσον, Zenon Fr. 99 Arn.). Unser Peripatetiker, der schon wegen der Teilhaftigkeit der Erde an der κακία die Vorstellung *faex* braucht, nennt sie nicht nur πρὸς ὑποδοχὴν ὑποστάθμης ἐπιτηδεία, sondern er fügt hinzu ἅτε δὴ πυθμένος λόγον ἐπεχούσης τῆς γῆς πρὸς πάντα τὸν κόσμον (31). Er denkt dabei an den Boden eines Fasses, auf dem der Bodensatz sich ablagert; ähnlich Lucian im Hermot. 60: ἀτεχνῶς γὰρ ἐν τῷ πυθμένι δοκεῖ μοι ὁ θεὸς καταχρύψαι τὸ φιλοσοφίας ἀγαθὸν ὑπὸ τὴν τρύγα αὐτήν. Also überall dieselbe Bedeutung. Und so wird wirklich auch Agatharchides an der Stelle bei Diodor nichts anderes meinen als *lapidea sedimenta*, Steinschutt, zusammengesunkene Steintrümmer. Ein Widerspruch im Wortgebrauch liegt nicht vor.

Über die allgemeinen pythagoreisch-platonischen Voraussetzungen der Geringschätzung gegen die Erde bedarf es nicht vieler Worte. φιλομετάβολος γένεσις bei Philolaus sagt genug. Bei Plato haben wir deutlich die Passivität im Element Erde (ἀκινοτάτη τῶν τεττάρων γενῶν (Tim. 55 D). Den Zug nach unten, das κάτω φέρεσθαι, hebt Aristoteles oft hervor. Seine ganze kosmische Anschauung schließt die Minderwertigkeit der Welt der γένεσις καὶ φθορά im Vergleich zur wandellosen oberen Sphäre ein. Besonders in Betracht kommt des Xenocrates Dreiteilung: sie wird bedeutsam für den folgenden Abschnitt, der ausführt, wie sich die obersten αἰτίαι auf den Kosmos verteilen. Auch unser Autor setzt da in Wahrheit eine Dreiteilung voraus. Er sagt, von der (mit drei verschiedenen Namen benannten) Heimarmene seien beherrscht πάντα τὰ ἄλλα μέρη, im Gegensatz zur sublunaren Welt. Das nötigt, den supralunaren Kosmos in Teile zu gliedern (vgl. 441 a 9 neben θεὸς pluralisch τὰ πλησίον αὐτοῦ ὄντα). Offenbar sind es aber nur die beiden Sphären, die der Fixsterne und die der Planeten. Eben damit nähern wir uns auch dem Boden von Xenocrates' Lehre über die Heimarmene, von der er in einer besonderen Schrift gehandelt hatte (Heinze 157). Das Hauptstück hat schon Schmertosch (De Plutarchi sententiarum quae ad divinationem spectant origine, Diss. Lips. 1889, S. 32) aus dem Vergleich von Plut. qu. conv. 9, 14, 4 mit ps. Plut. de fato 2 erkannt. Die oberste Sphäre regiert Klotho, die mittlere Atropos, die untere Lachesis. Das knüpft natürlich an Plato an (Rep. 10, 617 D) und wahrt der unteren Sphäre (was, wie mehrfach schon bemerkt wurde, auch hier geschieht) ein Stück des freien Willens: αἰτία τοῦ ἑλομένου! Bedeutsam aber ist zweierlei. Erstens verzichtet unser Peripatetiker schließlich doch darauf, die Zweigliederung der oberen Welt auch in den αἰτίαι selbst zum Ausdruck zu bringen. Während von diesen αἰτίαι unter dem Monde eine wirkliche Vierzahl herrscht, werden für die obere Welt zwar mehrere Namen genannt, aber es sind eben nur drei Namen für dieselbe Sache. Das βεβαίως καὶ ἀρίστως τετάχθαι, welches für die Fixsternensphäre mit dem πρῶτον αἴτιον und ebenso für alles gilt ὅτι ἂν ᾖ ἐγγὺς αὐτοῦ (26 ff.) ist ein und dieselbe τάξις μέχρι σελήνης (29) und identisch mit der weiterhin (34) genannten βεβαία τάξις, die dort in einer offenbar tautologischen Reihe steht: τὴν πρόνοιαν καὶ τὴν βεβαίαν τάξιν καὶ τὴν εἱμαρμένην τοῦ θεοῦ ἑπομένην αὐτῷ. Diese Zu-

sammenfassung der oberen Welt, trotzdem auch sie sich gliedert, zu einer Einheit ist dem Peripatetiker ganz gemäß, sie entspricht der oben S. 73 angeführten Stelle aus dem Eingang der aristotelischen Meteorologie. Die Folge ist, daß bei unserem Autor minder entwickelt ist, was später (wohl wirklich besonders durch Posidonius; vgl. JÄGER, Nemesios 73ff.; 96ff.) aus platonisch-xenokratischen Ansätzen zur Lehre vom großen Syndesmos der Welt und vom kosmischen Kontinuum ausgestaltet worden ist; denn dabei muß immer ein bedeutungsvolles Mittel- und Bindeglied zwischen dem Absoluten und der Endlichkeit auftreten, das aber der scharfen peripatetischen Zweiteilung fehlt (über den Menschen in dieser Stellung siehe unten zu § 17). Bei Xenocrates ist die mittlere Parze oder Muse συνέχουσα τὰ θνητὰ τοῖς θεοῖς καὶ τὰ περίγεια τοῖς οὐρανίοις, und Lachesis nimmt die schwesterlichen Energien auf συμπλέκουσα καὶ διαδιδοῦσα ταύτας εἰς τὰ ὑπ' αὐτῆς τεταγμένα τὰ ἐπίγεια. Diese Art Gliederbau fehlt hier, oder richtiger: er ist nicht besonders sichtbar gemacht und betont. Denn tatsächlich wirken die akademischen Gedanken auch hier weiter, wie sich zeigt, wenn wir nunmehr die vier sublunaren αἰτίαι näher ins Auge fassen.

Zunächst sieht uns auch da alles ganz peripatetisch an und erinnert an die von SCHMERTOSCH a. a. O. 34ff. aus Aristoteles erläuterten Partien von ps. Plut. de fato 6—8 über ἀναγκαῖον und δυνατόν, über τύχη und αὐτόματον. Zu beachten ist das durchgeführte Exemplifizieren mit dem Schiff (38ff.). Auch die Wendung τῆς δ' εἱμαρμένης πολλοί εἰσι τρόποι καὶ διαφοραί erinnert sofort an die peripatetische Methode: ποσαχῶς λέγεται ἡ εἱμαρμένη (vgl. § 21 ὅτι ὁ οὐρανὸς τριχῶς λέγεται). Und doch tritt eben hier der xenokratische Syndesmos überraschend und unvermittelt hervor, wenn es von der Heimarmene heißt: εἱρμὸν ἔχει καὶ τάξιν καὶ ἀκολουθίαν. Aber gerade damit gelangen wir an eine für unsere Auffassung dieses Eklektikers wie es scheint verhängnisvolle Stelle. Denn hier handelt es sich offenbar um die Etymologie Heimarmene von εἱρμός, und die hat man als spezifisch stoisch zu erweisen gesucht (GUNDEL, RE 7, 2623, 66); vgl. besonders Aetius 324, 11: οἱ Στωικοὶ εἱρμὸν αἰτιῶν, τουτέστι τάξιν καὶ ἐπισύνδεσιν ἀπαράβατον. Auch der stoisch beeinflußte Verfasser περὶ κόσμου sagt διὰ τὸ εἴρειν 401b 9; über Posidonius vgl. RUDBERG 104. Daß die Etymologie geradezu bei Chrysipp stand, geht aus Eusebius pr. ev. 6, 8, 8 und 10 hervor

(vgl. auch Fr. 913 ff. v. Arnim). Aber da Chrysipp u. a. auch die Parzen heranzog (Klotho παρὰ τὸ συγκεκλῶσθαι καὶ συνείρεσθαι τὰ πάντα), so kann er sich wie in der Sache auch im Ausdruck an Xenocrates angeschlossen haben, zumal ihm jene Etymologie keineswegs ein Schiboleth war, denn er hat sich an verschiedenen Stellen seiner Schriften sehr verschieden geäußert und gelegentlich die Heimarmene auch für den λόγος κόσμου erklärt. Daß er also der Erfinder der Etymologie gewesen wäre, ist durchaus unerweislich. Wenn v. Arnim (zu Fr. 913) vermutet, Critolaus, der sie gleichfalls kennt, entlehne sie von Chrysipp, so ist zu sagen, daß er sie ebensogut von Xenocrates haben konnte. Zu beachten ist auch, wie unbefangen später Alexander von Aphrodisias, z. B. in dem Dialog περὶ τοῦ, εἰ πάντα γίνοιτο καθ' εἱμαρμένην, ἀναιρεῖσθαι τὸ δυνατόν τε καὶ ἐνδεχόμενον, sich diese etymologische Auffassung zu eigen macht: τὰ καθ' εἱρμὸν αἰτίων γινόμενα gleich zu Beginn p. 8, 31 Br.; vgl. 9, 27 und ebenso weiterhin in den Quaestiones, auch in der Schrift περὶ εἱμαρμένης. Schließlich ist noch zu sagen, die durch das etymologische Spiel mit Heimarmene geforderte Aspiration von εἱρμός legt die Erfindung der Etymologie innerhalb von Chrysipps Koine nicht eben nahe, dagegen konnte Xenocrates fast ein Jahrhundert früher in Athen wohl noch wirklich altes εἵρω (= sero) kennen, obwohl die musikalische und rhetorische Kunstsprache auch damals schon die levantinisch hauchlose Form verwendeten (λέξις εἰρομένη).

Sieht man schärfer zu, so bemerkt man, daß bei unserem Anonymus die gleiche xenokratische Vorstellung eines Kontinuums auch in der Bedeutung nachwirkt, die bei ihm das Wort τάξις hat, das doch auch soviel wie series und nexus sagen will. Schon zu Beginn von § 11 erscheinen δώδεκα τάξεις (17; vgl. 26), dann heißt es τέτακται (21), τετάχθαι βεβαίως καὶ ἀρίστως (28). βεβαία τάξις steht 34 geradezu gleichwertig mit πρόνοια und εἱμαρμένη, und 440 a 4 heißt es wieder: ὅτι ἡ μὲν εἱρμὸν ἔχει καὶ τάξιν καὶ ἀκολουθίαν. Doch nach echter Eklektikerart ist diese Vorstellung nicht scharf herausgearbeitet, neben ihr wirkt friedlich eine andere Deutung mit. Denn, wenn 35 die mit πρόνοια und βεβαία τάξις gleichgesetzte εἱμαρμένη der oberen Welt geradezu εἱμαρμένη τοῦ θεοῦ heißt, mit dem ausdrücklichen Zusatz ἑπομένη αὐτῷ, so steckt darin ersichtlich in letzter Linie die Ableitung von dem anderen Wort εἵρω, welches

„sagen“ bedeutet. Das führt auf den λόγος θεῖος ἀπαράβατος, das „fatum“ im eigentlichsten Wortverstand; es ist aus Timäus 41 E herausgesponnen (νόμους τοὺς εἱμαρμένους εἶπε), wird als spezifisch platonisch von ps. Plutarch gleich zu Beginn aufgeführt, mit den xenokratischen Parzen aber auch bei Chalcidius ausgeglichen 143 f.: *iuxta Platonem praecedit providentia, sequitur fatum* usw. Vgl. übrigens auch Proclus zu der Timäusstelle, wo 323 A die Heimarmene nacheinander ἐξηρτημένη ἀπὸ τῆς τῶν θεῶν προνοίας und λόγος ἐκ λόγων, δύναμις, θεία, ζωή und dann wieder τάξις ἡ πρὸ τῶν τεταγμένων heißt. Daß es erst einer stoischen Vermittlung bedurft hätte, um das Neben- und Ineinander der zwei Auffassungen (series und fatum) zu erzeugen, das anzunehmen ist auch diesmal kein Anlaß.

An die peripatetisch-altakademisch-pythagoreische Linie schließt sich unser Text auch im folgenden an, wo für die sublunare Welt die Vierzahl der αἰτίαι so zustandekommt, daß sich von θεός oder θεοῦ πρόνοια die vorher damit identische Heimarmene scheidet und daneben noch das Paar προαίρεσις und τύχη auftreten. In dem Beispiel von der Schiffahrt heißt es: ob man das Schiff betritt oder nicht, ist Sache der προαίρεσις. Wenn (auf der Fahrt) das Wetter plötzlich zum Unwetter wird, so ist das τύχη, die Rettung aus dieser Not Sache der πρόνοια θεοῦ. Offenbar fehlt ein vierter Fall, der die Heimarmene anging. Er müßte wohl lauten: daß das Schiff nach statischen und kinetischen Gesetzen schwimmt und fährt (vgl. z. B. Aristot. Phys. 240 b 8 ff.), gehört zur Heimarmene. Sie ist offenbar, was wir Naturgesetz nennen. Besonders lehrreich in dem Beispiel ist der Gegensatz zur Tyche. Auch Wind und Wetter unterliegen an sich der aus der oberen Welt in die sublunare Sphäre hineinragenden Gesetzlichkeit. Gerade die Peripatetiker beschäftigten sich ja mit den σημεῖα dafür. Aber diese Art Gesetzmäßigkeit kann „überraschend“ gestört werden, ἐξαίφνης, wie 440 a 1 nicht ohne Grund hinzugefügt ist. Wir bedürfen aber auch hier nicht der späteren Konzessionen der Stoiker an die Tyche und das δυνατόν (Gundel a. a. O. 2630, 20 ff.). Auch die neupythagoreische Lehre von der Tyche hat bereits ältere pythagoreische Sätze hinter sich: Stobäus in seinem Kapitel περὶ τύχης ἢ ταὐτομάτου (ecl. 1, 6) stellt vor Eurysos περὶ τύχας (19) ein Stück aus den Πυθαγορικαὶ ἀποφάσεις des Aristoxenus (18), Gedanken, die schwerlich nur, wie es nach der Ekloge scheinen kann, auf die Fragen nach Erfolg

und Mißerfolg menschlicher Handlungen und auf die Verschiedenheiten menschlicher Begabung eingingen. MEWALDT in seiner Dissertation über die Aristoxenusschriften S. 19 hat zu diesem Fragment mit Recht darauf hingewiesen, daß auch für Plato der Satz gilt: θεὸς μὲν πάντα καὶ μετὰ θεοῦ τύχη καὶ καιρὸς τἀνθρώπινα διακυβερνῶσι ξύμπαντα (Ges. 4, 709 B; da dient unter den aufgezählten Einzelheiten vorher wie nachher gerade auch die ναυτιλία als Beispiel). Vor allem aber ist zu beachten, daß der pythagoreischen Tyche bei Aristoxenus auch ein μέρος δαιμόνιον zugeschrieben wird. Und damit gewinnen wir den Anschluß für die Dämonologie der alten Akademie. Dahin gehört in den platonischen Ὅροι 414 B: τύχη φορὰ ἐξ ἀδήλου εἰς ἄδηλον, καὶ ἡ ἐκ τοῦ αὐτομάτου αἰτία δαιμονίας πράξεως, dahin vor allem Xenocrates: εἶναι φύσεις ἐν τῷ περιέχοντι μεγάλας μὲν καὶ ἰσχυράς, δυστρόπους δὲ καὶ σκυθρωπάς (Fr. 25 S. 168 HEINZE, wo ausgeführt ist, daß um ihretwillen die ἡμέραι ἀποφράδες und die Feste mit häßlichen Riten da sind). Da haben wir den mythologischen Ausdruck für die unberechenbaren sublunaren Störungen der Gesetzlichkeit. Unser Peripatetiker meint sachlich dasselbe. Auch seine Tyche, so rationalistisch der Ausdruck erscheint, ist doch das auf die sublunare Welt beschränkte Eingreifen höherer Mächte, im besonderen ein irdisches Widerspiel von πρόνοια θεοῦ (beiläufig: auch dieser später besonders den Stoikern geläufige Ausdruck fehlt bei Plato nicht: Tim. 44C u. ö.; vgl. v. WILAMOWITZ, Platon 1, 597). Denn zu beachten ist dabei, daß diese Tyche keineswegs nur im störenden und schädlichen Sinne sich bemerklich machen muß, wie es nach dem Beispiel von der Schiffahrt scheint (worüber alsbald noch ein Wort). Bei Aristoxenus ist sie ebenso sehr Urheberin von Erfolg und Wohlbegabtheit wie von den Gegenteilen. Wir werden auf diese Bedeutung noch zurückkommen, sie fällt gerade für Agatharchides ins Gewicht.

Vorher müssen wir noch die bisher nur gestreifte Doppelheit der Heimarmene bei unserem Anonymus erläutern. Sie scheint tatsächlich auf jene besonders bei Ptolemäus vorliegende astrologische Unterscheidung zwischen einer strengen θεία und einer minder bündigen φυσικὴ εἱμαρμένη hinauszulaufen, über die BOLL in seinen Studien zu Ptolemäus (FLECKEISENS Suppl. 21, 1894, 155 ff.) gehandelt hat. Er zeigt, daß diese Lehre bei Ptolemäus von den vorausgehenden Philosophemen des Posidonius sich

abhebt, daß sie auch nicht an Chrysipps Zugeständnisse bezüglich der Ausnahmen im Bereich der kosmischen Zwangsläufigkeit sich anknüpfen läßt, daß sie vielmehr im Grunde peripatetisch ist, entwickelt auf dem Boden der schon früher (S. 73) von uns erwähnten aristotelischen Scheidung zwischen der gesetzmäßigen oberen und der schwankenden sublunaren Welt. τῶν μὲν γὰρ οὐρανίων ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἐχόντων αἰτίαν τὴν εἱμαρμένην ὑποτίθησι (sc. Ἀριστοτέλης), τῶν δὲ ὑπὸ σελήνην τὴν φύσιν, τῶν δὲ ἀνθρωπίνων φρόνησιν καὶ πρόνοιαν καὶ ψυχήν, so Atticus bei Euseb. pr. ev. 15, 12, 2. Vor allem ist mit Boll auf Alexander von Aphrodisias Schrift περὶ εἱμαρμένης zu verweisen. Hier lernen wir eine Heimarmene kennen (169, 18ff. Br.), die sich ἐν τοῖς φύσει γινομένοις betätigt, ja geradezu mit der Natur ein und dasselbe ist. Vgl. beim Anonymus τὸ ἐκ παιδὸς εἰς μειράκιον ἐλθεῖν καὶ τὰς ἑξῆς ἡλικίας οἰκείως διελθεῖν, τοῦτο ἑνὸς τρόπου τῆς εἱμαρμένης. Verankert ist auch sie in den πρῶτα αἴτια (ἔστιν δὲ ταῦτα τὰ θεῖα καὶ ἡ τούτων εὔτακτος περιφορά, wie ja auch beim Anonymus θεός neben den drei anderen in der sublunaren Welt nicht fehlt), aber dennoch vollzieht sie sich οὐκ ἐξ ἀνάγκης, sie bezieht sich auf eine γένεσις ἐμποδιζομένη, ja sie hat auch Raum für das παρὰ φύσιν. Neben diese mit der Natur identische Heimarmene, die gewiß viele Spielarten hat, wie's beim Anonymus heißt, und die seiner sublunaren Heimarmene deutlich entspricht, stellt Alexander als αἰτίαι für alle Vorgänge mit einer Zwecksetzung (167, 19ff.) noch τὰ κατὰ λόγον γινόμενα, d. h. κατὰ τὰς τέχνας καὶ κατὰ προαίρεσιν (auch diese nicht ἐξ ἀνάγκης 169, 8) sowie τὰ ἀπὸ τύχης καὶ ταὐτομάτου. Also die gleichen Elemente wie beim Anonymus! Nicht so unmittelbar ist dagegen die Übereinstimmung mit dem doxographischen Bericht bei Aetius (321ff.) über ἀνάγκη εἱμαρμένη τύχη. Hier erscheinen (325, 5ff.) als die vier aristotelischen αἰτίαι vielmehr νοῦς φύσις ἀνάγκη τύχη. Dabei dürfen wir aber, da es sich nur um καθ' ὁρμὴν ἕνεκά τινος γινόμενα handelt, wie am Eingang des Berichtes bemerkt ist, unter νοῦς den ὀρεκτικὸς νοῦς verstehen, also das Gebiet der προαίρεσις. Anderseits muß φύσις hier, nach bekannter aristotelischer Weise (vgl. Bonitz' Index 836a 18 und b 28), für θεός stehen. Dann wäre also mit ἀνάγκη, die noch neben der von Alexander und beim Anonymus gleichbenannten τύχη übrigbleibt, sonderbarerweise das Gebiet bezeichnet, das bei diesen der Heimarmene zweiten Grades zufällt.

In der Tat gehört sie hierher, denn Aetius gibt ausdrücklich Auskunft, weshalb und in welchem Sinn der Name vermieden ist: τὴν δ' εἱμαρμένην οὐκ αἰτίαν μέν, τρόπον δέ τινα αἰτίας συμβεβηκότα πως τοῖς τῆς ἀνάγκης τεταγμένοις; vgl. beim Anonymus τῆς δ' εἱμαρμένης πολλοί εἰσι τρόποι καὶ διαφοραί. Der doxographische Bericht darf auch ohne genaue Deckung durch die erhaltenen Schriften des Aristoteles als peripatetisch verwendet werden, weil ihn ein alsbald folgendes (325, 29) Theophrasteum deckt, das zwar im übrigen ziemlich dunkel bleibt und in dessen Aufzählung das Glied φύσεως erst hat ergänzt werden müssen, das aber doch ersichtlich die gleiche Reihe bietet und dabei προαίρεσις für νοῦς einsetzt (προαιρέσεως φύσεως τύχης καὶ ἀνάγκης), also sich unserem Anonymus um einen weiteren Schritt annähert. Auch die 'stoische' Lehre (Aetius 326, 3ff.) ist abhängig von diesen älteren Formulierungen.

Zu beachten ist endlich, daß der Anonymus von der Tyche sagt: ἡ δὲ τύχη ἔχει τὸ αὐτόματον καὶ τὸ ὡς ἔτυχεν; vgl. ps. Plut. de fato 7: περὶ δὲ τῆς τύχης καὶ τοῦ αὐτομάτου κτλ. und Alexander 168, 18: τρίτον δέ ἐστιν ἐν τοῖς ἕνεκά του γινομένοις καὶ τὰ ἀπὸ τύχης τε καὶ τοῦ αὐτομάτου γίνεσθαι πεπιστευμένα κτλ. In den Kapiteln der φυσικὴ ἀκρόασις über τύχη und αὐτόματον als αἴτια (2, 4—6) macht Aristoteles den Unterschied, daß der Tyche als Gebiet zufällt, ὅσοις καὶ τὸ εὐτυχῆσαι ἂν ὑπάρξειεν καὶ ὅλως πρᾶξις (197 b 1). Also selbst im Bereich der Lebewesen findet τύχη nur statt, soweit mit προαίρεσις zu rechnen ist (ebd. 7). Dagegen das αὐτόματον steht καὶ τοῖς ἄλλοις ζῴοις zu καὶ πολλοῖς τῶν ἀψύχων. Tyche, beschränkt auf die προαιρετικά, ist also der engere Begriff: τὸ μὲν ἀπὸ τύχης πᾶν ἀπὸ ταὐτομάτου, τοῦτο δ' οὐ πᾶν ἀπὸ τύχης. Dies kehrt auch wieder bei ps. Plutarch de fato 7, 572 D: διὸ καὶ τὸ μὲν αὐτόματον κοινὸν ἐμψύχων τε καὶ ἀψύχων, ἡ δὲ τύχη ἀνθρώπου ἴδιον ἤδη πράττειν δυναμένου. Im Beispiel des Anonymus (τὸ μέντοι ἐν εὐδίᾳ χειμῶνα καὶ ζάλην ἐξαίφνης ἐπιγενέσθαι ἐκ τύχης) ist also, wie jetzt nachzutragen ist, zu ἐπιγενέσθαι, um den nötigen Willensvorgang zu haben, τῷ πλέοντι dazu zu denken, was aber nach dem Vorausgehenden und Folgenden sich auch von selbst versteht. Diese Vorstellung von der Tyche schließt sich gut an der von uns schon erwähnten (S. 79) pythagoreische von der dämonischen Tyche, der Urheberin menschlicher Erfolge und Mißerfolge, ja überhaupt günstiger wie ungünstiger Beschaffenheit der menschlichen Natur. Zu-

sammen mit den aristotelischen Vorstellungen gibt das den Boden, in dem die hellenistische Tycheverehrung[1] wurzelte, deren Wesen nicht zufällig zuerst in der Schrift περὶ τύχης gerade eines Peripatetikers, des Demetrius vom Phaleron, dargelegt war. Man verdeutlicht sich's am besten aus Sallust π. θεῶν καὶ κόσμου 9 (3, 39 Mull.): ὥσπερ τοίνυν πρόνοια καὶ εἱμαρμένη ἐστὶ καὶ περὶ ἔθνη καὶ πόλεις, ἔστι δὲ καὶ περὶ ἕκαστον ἄνθρωπον, οὕτω καὶ τύχη, περὶ ἧς καὶ λέγειν ἀκόλουθον. ἡ τοίνυν τὰ διάφορα καὶ τὰ παρ' ἐλπίδα γινόμενα πρὸς ἀγαθὸν τάττουσα δύναμις τῶν θεῶν τύχη νομίζεται καὶ διὰ τοῦτο μάλιστα κοινῇ τὰς πόλεις τὴν θεὸν προσήκει τιμᾶν· πᾶσα γὰρ πόλις ἐκ διαφόρων πραγμάτων συνίσταται. ἐν τοῖς ὑπὸ σελήνην δὲ τὴν δύναμιν ἔχει, ἐπειδὴ ὑπὲρ σελήνην οὐδὲ ἓν ἐκ τύχης ἂν γένοιτο. Hier ist nicht nur die sublunare Beschränkung bedeutsam, sondern auch die optimistische Auffassung dieser Fortuna, die alles 'zum Besten wendet', offenbar auch dann, wenn die menschliche Kurzsichtigkeit nur sinnlose Störungen wahrzunehmen glaubt. Das ergibt jene παιδεύτρια Tyche, deren Walten geradezu der Pronoia verwandt erscheint. Eben diese aber begegnen wir auch bei Agatharchides, auf dessen gesamte Anschauungen über das erzieherisch Sinn- und Zweckvolle in den irdischen Dingen einzugehen hier der rechte Ort ist.

Bei den Sabäern wimmeln die duftvollen Gebüsche von Schlangen (458b 16), οἱονεὶ φθονούσης τοῖς ἀδροῖς ἐπιτεύγμασι τῆς τύχης καὶ παραπλεκούσης τἀγαθῷ τὸ βλαβερόν, ὅπως μηδεὶς εἰς τέλος ἐξυβρίζων τινανῶδες καὶ κατεγνωκὸς τοῦ θείου τὸ φρόνημα λαμβάνῃ τῶν ἀγαθῶν εὐτυχῶν (codd. εὐτυχούντων), παιδεύηται δὲ τῇ παραθέσει καὶ μνήμῃ τῶν ἐναντίων. An der gleichen Stelle spricht Diodor (3, 47, 1) vom νουθετεῖν τοὺς διὰ τὴν συνέχειαν τῶν ἀγαθῶν εἰωθότας καταφρονεῖν τῶν θεῶν[2]. Ein Stück weiter (459 a 21): οὕτως ἀνίσως τὰ αὐτῆς ἡ τύχη μεμέρικε, τοῖς μὲν σπάνιν τῶν σπουδαίων, τοῖς δὲ πλῆθος διδοῦσα. Sie bestimmt überhaupt das Leben: φέρουσι δ' ἀλύπως, ἅπερ αὐτοῖς ἀπ' ἀρχῆς ἡ τύχη παραδέδωκεν (450 a 39). Daher denn auch die Ausdrücke κλῆρος und ἀκληρία usw. (siehe oben S. 9): οἱ τὸν εἰρημένον τῆς τύχης κλῆρον ὑπελθόντες (448 a 38, vgl. 441 a 18). Und so heißt es im gleichen

[1] Vgl. Jäger zu Horaz carm. 1, 34 im Hermes 48 (1913) 446.

[2] Wie wenig paßt dies zum angeblichen Epikureismus des Agatharchides (vgl. S. 11 und 35). Zu beachten auch der Tadel 458b 12: ὥστε πολλοὺς εἰς λήθην ἀφικομένους τῶν θνητῶν εὐτυχημάτων τῆς ἀμβροσίας ὑπονοεῖν ἀπολαμβάνειν, ὄνομα τοῦ πράγματος ζητοῦντος οἰκεῖον τῆς ὑπερβολῆς.

Sinn, wie die Sabäer von der Tyche erzogen wurden, auch ohne daß Tyche besonders genannt wird: τούτοις τοῖς εὐκληρήμασιν ἀντικείμενον παραπλέκεται κακόν (457 b 11). In dieser παιδεία kommt begreiflicherweise auch die peripatetische Neigung für die mittlere Linie zur Geltung. Die ὑπεροχή gilt für βλαβερά, und 458 b 37 lesen wir: ἅπαν ἐπίτευγμα μεσότητι μὲν καὶ τάξει κυβερνώμενον παραπέμπει τὸν βίον, συμμετρίας δὲ καὶ καιροῦ στερηθὲν — wir erinnern uns der großen Bedeutung des καιρός in den pythagoreischen Lebensregeln, besonders auch im Zusammenhang mit der τύχη; vgl. Mewaldt a. a. O. 19ff. — οὐκ ἔχει τὴν κτῆσιν ὀνησιφόρον. Es wäre kein Wunder, wenn eine so verstandene Tyche gelegentlich einmal mit der zweckvoll waltenden Natur selber, wo es auf scharfe philosophische Unterscheidung nicht ankommt, zusammenflösse. Doch ist's vielleicht in dem entscheidenden Wort doch nicht die Ausdruckweise des Agatharchides selbst, wenn es bei Diodor 3, 43, 7 heißt: οὕτω τὸ τῆς χώρας εὐτύχημα τοῖς κατοικοῦσιν ἀτυχίας αἴτιον γίνεται διὰ τὸ τὴν φύσιν ὡς ἐπίπαν τοῖς ἀνθρώποις μετὰ τῶν ἀγαθῶν διδόναι τὰ βλάπτοντα. Aber auch bei Photius sagt er einmal (448 b 32 ff.): σχεδὸν αὐτῆς τῆς φύσεως δεικνυούσης, ὅτι τοῦ χρυσίου συμβέβηκεν ὑπάρχειν καὶ τὴν γένεσιν ἐπίπονον καὶ τὴν φυλακὴν σφαλερὰν καὶ τὴν σπουδὴν μεγίστην καὶ τὴν χρῆσιν ἡδονῆς καὶ λύπης ἀνὰ μέσον κειμένην. Trotzdem sieht die φύσις bei Agatharchides sonst anders aus und steht wie zu erwarten, mehr auf der Seite von θεός und εἱμαρμένη. Vgl. oben S. 81. So scheint diesem religiösen Peripatetiker φυσικός geradezu dasselbe mit θεῖος. Die Würzpflanzen, lesen wir 458 b 10, entfalten frisch und in der sabäischen Heimat nicht nur den abgeschwächten Duft der draußen aufgestapelten Ware, ἀλλὰ τὴν ἀνθοῦσαν ἀπὸ τῆς θείας[1] ἀκμῆς καὶ τὴν ἀπὸ τῶν οἰκείων καὶ φυσικῶν τὸ θυμιαζόμενον (θαυμαζόμενον codd.) ἀποπέμπουσαν. Die bedürfnislosen Ichthyophagen, welche sich τῆς ζωῆς ἡμῖν ἐφεστώσης ἔν τε τοῖς περιττοῖς καὶ τοῖς ἀναγκαίοις, ganz auf der kulturlosen und rein natürlichen Seite der ἀναγκαῖα und καθήκοντα halten, von denen lesen wir 451 b 14 τῇ θείᾳ πρὸς τὸ ζῆν ὁδῷ βραβευόμενοι πάντες, οὐ τῇ παρασοφιζομένῃ ταῖς δόξαις τὴν φύσιν (wo Bekker sicher mit Unrecht ἰθείᾳ oder εὐθείᾳ für θείᾳ vermutete); vgl. ebd. 27: οὐκοῦν ἐκεῖνος πάντ' ἔχων ἃ θέλει εὐτυχήσει κατὰ τὸν τῆς φύσεως λογισμόν, οὐ κατὰ τὸν τῆς δόξης (δόξα in demselben Sinn 450 b 42, wo das herkömmliche

[1] Vgl. ὑπὸ θείου πυρὸς δυνάμεως von der Sonne, Diodor 2, 52, 2. 3 f

Mitleid mit den Toten ein ἔλεος ἐκ δόξης heißt). In dieser starken Betonung des κατὰ φύσιν (wobei der ichthyophagische Naturzustand geradezu mit den Farben des goldenen Zeitalters ausgemalt wird, ebd. 11 ff.) und der *vis divina* in der Natur spüren wir wohl wieder, bei aller pythagoreisch-platonischer Religiosität des Agatharchides, den Einfluß des Straton; vgl. Cicero deor. nat. 1, 35 und Diels, Über das physik. System des Straton, Sitzber. Berl. Akad. 189, 16. Doch kommt auch die von uns schon S. 21 und 57 erwähnte allgemeine Zeitstimmung sehr stark und wohl mehr noch als das philosophische Credo selbst in Betracht. Alle Entfremdung von der Natur, sahen wir, mißbilligt er. Das geht aber nicht ganz ohne Widersprüche ab. Z. B. das παράδοξον erscheint ihm einmal als παρηλλαγμένη φύσις (460 a 37; vgl. ταῖς ἰδέαις ἐξηλλαγμένα ζῷα bei Diodor 2, 52, 1), und trotzdem ist ihm die Natur selber, wohl eben weil sie θεία ist, auch wieder der Mutterschoß alles Wunderbaren, ἡ πάντα τὰ παράδοξα γεννῶσα φύσις. τὸ δὲ τῶν ἀνθρώπων γένος ἀδυνατεῖ τῷ νῷ συνιδεῖν, wie sehr unepikureisch und frommentsagend hinzugefügt wird (Diodor 3, 31, 2; der Passus übergangen bei Photius 454 a 1).

Dies führt uns auf seine gleichfalls von uns schon berührte (S. 14 ff. und 18) erkenntnistheoretische Haltung überhaupt. Auch sie mischt sich sonderbar aus widerspruchsvollen Elementen. Zunächst scheint er mit seinem Bestehen auf der ἐνάργεια, mit seiner Abneigung gegen Wunderberichte und seiner Zurückhaltung gegen unerweisliche Hypothesen der φυσιολόγοι συλλογιζόμενοι (Diodor 2, 52, 6; vgl. auch 3, 51, 1 und Phot. 460 a 14 ff.) ganz aufzugehen in peripatetischem Realismus und in der skeptischen Stimmung der zeitgenössischen Wissenschaft. Leicht gehen ihm Berichte über παράδοξα zu weit; vgl. die Stelle über sprechende Tiere 456 a 9 ff. und Diodor 3, 35, 10, wo er von ἔνιοι τῶν ψευδῶς παραδοξολογουμένων redet und hinzufügt: ἡμᾶς μὲν οὐ πείθουσιν. Ähnlich über die Berichte von den Riesenschlangen 456 a 15 ff., wo Diodor 3, 36, 1 die Worte hat: δικαίως ἂν οὐχ ὑφ' ἡμῶν μόνον, ἀλλὰ καὶ ὑπὸ τῶν ἄλλων ἁπάντων ψευδολογεῖν ὑποληφθείησαν. Anderswo (451 a 5, Diodor 3, 20) spricht er von einem παραδοξότερον καὶ εἰς λογικὴν καταχωρῆσαι πίστιν οὐ ῥᾴδιον, oder es sind ihm (460 a 29) die Angaben der Landesbewohner ein πλάσμα μυθῶδες, dem sie πίστιν εὐήθη περιτιθέναι ζητοῦσιν. Vgl. auch die Abfertigung der alten Logographen bei Diod. 1, 37, 3: οἱ μὲν

γὰρ περὶ τὸν Ἑλλάνικον καὶ Κάδμον, ἔτι δ' Ἑκαταῖον, καὶ πάντες οἱ τοιοῦτοι, παλαιοὶ παντάπασιν ὄντες, εἰς τὰς μυθώδεις ἀποφάσεις ἀπέκλιναν und den ganzen Exkurs 442 b 29ff. Und doch ist's mit diesem modernen Überlegenheitsgefühl nicht getan. An der soeben mitaufgeführten Stelle 451 a 5 hat Diodor den von uns schon S. 15 behandelten Zusatz, der die Skepsis gegen eine Hypothese enthält ἀνεφίκτου τῆς ἐπινοίας ἡμῖν οὔσης. Bei Diodor 3, 30, 4 wendet er sich direkt πρὸς τοὺς ἀπίστως διὰ τὸ παράδοξον πρὸς τὰς ἱστορίας διακειμένους. Vgl. hierüber und über 3, 31, 2 oben S. 11. In der schon behandelten Stelle über die Nilschwelle (Diodor 1, 41, 6) sagt er: εἰ δὲ τὰς αἰτίας μηδεὶς ἀποδοῦναι δύναται μέχρι τοῦ νῦν..., οὐ προσήκει ἀθετεῖσθαι τὴν ἰδίαν ἀπόφασιν. πολλὰ γὰρ τὴν φύσιν ἐναντίως φέρειν, ὧν τὰς αἰτίας οὐκ ἐφικτὸν ἀνθρώποις ἀκριβῶς ἐξευρεῖν und weiterhin: εἰ δὲ τοῖς παρ' ἡμῖν γενομένοις ἐναντίαν ἔχει τὰ λεγόμενα φύσιν, οὐ διὰ τοῦτ' ἀπιστητέον. Das alles sieht nicht nach bloßem Rationalismus aus, am wenigsten nach dem epikureischen. Man spürt, wie wir es schon einmal aussprachen, auch in diesem hellenistischen Gelehrten einen Hauch von Romantik, die zu glauben bereit ist, daß es in der Welt Dinge gibt, von denen die Schulweisheit sich nichts träumen läßt. Die φύσις ist ihm θεία und eine Gebärerin von Wundern. Hängt doch die unsere Lebenserfahrung umgrenzende sublunare Welt zusammen mit einer oberen Welt, aus der ein höheres Walten, wenn auch nach der Tiefe zu immer abnehmend, in die unsere eindringt. Das alles stimmt sehr gut zu den pythagoreisch-platonisch-peripatetischen Anschauungen, die der Anonymus in § 11 entwickelt. Die Stoa, Posidonius und den späteren Neupythagoreismus, soviel sie auch ihrerseits von diesen Gedanken aufgenommen und fortentwickelt haben, brauchen wir nicht zu bemühen.

Wir werden in den späteren Abschnitten des Stückes (§ 16ff.) auf die zu § 11 entwickelte Denkhaltung des Agatharchides zurückzugreifen haben.

* * *

§ 12. — Die schräge Stellung des Tierkreises galt manchen als pythagoreisches εὕρημα; vgl. Aetius 340, 21 und zugehöriges VS 1², 230, 11ff. (auch Philolaus ebd. 237, 47) nebst Berger, Gesch. d. Erdkunde 197f. (2. Aufl.). Hier kommt es nur auf die teleologische Erklärung an. Dafür wird Aristoteles zitiert. Das

geht auf π. γενέσεως καὶ φθορᾶς 2, 10, wo gezeigt wird, wie das Nebeneinander von Entstehen und Vergehen eine nicht einheitliche φορά voraussetze. διὸ καὶ οὐχ ἡ πρώτη φορὰ αἰτία ἐστὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς, ἀλλ' ἡ κατὰ τὸν λοξὸν κύκλον. ἀνάγκη γάρ, εἴ γε ἀεὶ ἔσται συνεχὴς γένεσις καὶ φθορά, ἀεὶ μέν τι κινεῖσθαι, ἵνα μὴ ἐπιλείπωσιν αὗται αἱ μεταβολαί, δύο δ', ὅπως μὴ θάτερον συμβαίνῃ μόνον. τῆς μὲν οὖν συνεχείας ἡ τοῦ ὅλου φορὰ αἰτία, τοῦ δὲ προσιέναι καὶ ἀπιέναι ἡ ἔγκλισις. Weiterhin (336 b 17): ὁρῶμεν γάρ, ὅτι προσιόντος μὲν τοῦ ἡλίου γένεσίς ἐστιν, ἀπιόντος δὲ φθίσις καὶ ἐν ἴσῳ χρόνῳ ἑκάτερον κτλ. Besonders wichtig ist ebd. 30: die Tendenz der Natur geht eigentlich aufs Sein. Es ist aber ausgeschlossen, daß dies überall verwirklicht wird διὰ τὸ πόρρωθεν τῆς ἀρχῆς ἀφίστασθαι, und so schuf sich die Natur als Annäherungsform an das Sein das ewige Werden die γένεσις. Mit diesem Behelf, sagt Aristoteles, συνεπλήρωσε τὸ ὅλον ὁ θεός, wodurch sich der Ausdruck bei unserem Peripatetiker erklärt: ἕνεκεν τῆς γενέσεως τῶν περὶ γῆν τόπων (= ἐν τοῖς περὶ γῆν τόποις, weil diese sublunare Welt πόρρωθεν τῆς ἀρχῆς ist) πρὸς ἀναπλήρωσιν τοῦ παντός. Der Geograph Agatharchides fährt hiermit fort, so dürfen wir sagen, die kosmische Bedingtheit des menschlichen Lebensraumes darzulegen. — Zu vgl. sind auch die ähnlichen Ausführungen des Peripatetikers Adrast bei Theo Sm. 150, 4ff. Hiller, wo aber die Ätiologie des πόρρωθεν τῆς ἀρχῆς über die die λοξότης hinaus auf die ποικιλία der Planeten überhaupt (im Gegensatz zu den Fixsternen) erweitert und Pythagoras als πρῶτος νοήσας zitiert wird (vgl. Chalcidius 75ff.).

* * *

§ 13 und 14. — Die Stelle über die Größe der Sonne konnte so mit den vorigen Gedanken zusammenhängen, daß sozusagen der Minderwertigkeitsgedanke "πόρρωθεν τῆς ἀρχῆς" weiter entwickelt und deshalb die relative Winzigkeit der Erde im Weltraum und der Sonne gegenüber hervorgehoben wurde, später ein für erbauliche Betrachtung beliebter Gemeinplatz: Cic. somn. Scip. 16. 20ff. Auch bei Cleomedes 1, 11 lesen wir, ὅτι ἡ γῆ σημείου λόγον ἐπέχει πρὸς τὸν οὐρανόν, woran sich gleichfalls das Thema περὶ τοῦ μεγέθους τοῦ ἡλίου anschließt. Besonders ist ferner zu beachten der doxographische Bericht über Aristoteles (Arius Didymus 450 Nr. 8), wo sich an den

Satz über den Tierkreis und die Planeten und Fixsterne die Bemerkung anschließt: οὐκ ὀλίγα δὲ αὐτῶν (sc. τῶν ἀπλανῶν) τῆς γῆς εἶναι μείζονα. Auch bei Agatharchides selbst finden wir einen Hinweis auf die Beschränktheit der irdischen Raumverhältnisse, bei denen schon relativ kurze Abstände genügen können, um klimatische Grundverschiedenheiten hervorzurufen: ὅτι τοὺς τῶν ἀνθρώπων διαφορωτάτους βίους οὐ πολὺς διαμετρεῖ καὶ διορίζει τόπος (454 b 37 ff. vgl. Diodor 3, 33, 7 ff.).

Insbesondere aber dürfte, wie der anschließende § 14 über das große Jahr nahelegt, der Gedankengang unserer Schrift sich mit der Erörterung am Ende des ersten Buches der aristotelischen Meteorologie nahe berührt haben, wo 352 a 17 ff. eine Theorie getadelt wird, die bloße tellurische Veränderungen durch kosmische erklären zu müssen glaubt. γελοῖον γὰρ διὰ μικρὰς καὶ ἀκαριαίας μεταβολὰς κινεῖν τὸ πᾶν. ὁ δὲ τῆς γῆς ὄγκος καὶ μέγεθος οὐθέν ἐστι δήπου πρὸς τὸν ὅλον οὐρανόν. Aristoteles' eigene Ansicht ist: ὅτι γίγνεται διὰ χρόνων εἱμαρμένων, οἷον ἐν ταῖς κατ' ἐνιαυτὸν ὥραις χειμών, οὕτω περιόδου τινὸς μεγάλης μέγας χειμὼν καὶ ὑπερβολὴ ὄμβρων. Also wie der Wechsel der Jahreszeiten γένεσις und φθορά für das organische Leben auf der Erde verursacht, so verursacht eine umfassendere Periodizität γένεσις und φθορά im geologischen Sinne. In solchem Zusammenhang war es natürlich, auf das Kronosjahr als eine unter den verschiedenen großen Umlaufszeiten zu kommen. Noch im Text des Photius ist das καὶ zu beachten, mit dem er es einführt: ὅτι μέγαν ἐνιαυτὸν καὶ τὴν τοῦ Κρόνου περίοδόν φασιν.

In der Angabe über die Sonnengröße muß entweder, weil es οὐκ ἐλάττονα und nicht οὐ μείζονα heißt, das überlieferte τριακονταπλασίονα in τριακοσιοπλασίονα (oder hieß es τριακοσιαπλασίονα?) geändert werden. (Zwischen 254 und 368 mal so groß, nach Aristarch von Samos; vgl. Hultsch RE 2, 1845, 37). Oder aber es ist οὐκ vor ἐλάττονα falsch. Und dies dürfte die richtige Vermutung sein: 27 mal so groß als das der Erde setzte Eudoxus mit Thales das Volumen der Sonne (Hultsch RE 6, 940, 42). Die eigene Ansicht (100 mal größer) hat unser Autor, nach Photius zu schließen, ausdrücklich als selbständig[1] bezeichnet und sich für ihre Rich-

[1] Denn Aristoteles (vgl. § 12) kann mit οὗτος nicht gemeint sein, dessen Angaben über die Größe der Sonne im Vergleich zur Erde auf ein unbestimmtes μείζων sich beschränken; z. B. Meteor. 345 b 2, Psych. 428 b 3, Cael. 298 a 19.

tigkeit eingesetzt; schade, daß alle nähere Auskunft fehlt. Er war wohl etwas rückständig. Beachtenswert ist jedenfalls, daß er hinter Aristarch zurückgeht und nicht teilnimmt an der steigend der Wirklichkeit sich annähernden Tendenz der viel größeren Zahlenangaben bei Hipparch und bei Posidonius (Hultsch 2, 1845, 66ff.).

Im folgenden § 14 wird an die, wie oben erwähnt, vorauszusetzende Besprechung des großen Jahres der Hinweis angeschlossen, daß diese Bezeichnung auch dem Kronosumlauf zukomme, was zu einer Aufzählung der (abgerundeten) Umlaufszeiten der Planeten führt; vgl. Aetius 363, 15ff., wo die gleichen Ziffern wiederkehren bei Mars (zwei Jahre), Juppiter (zwölf Jahre), Saturn (dreißig Jahre), ebenso nach oben abgerundet, während Vitruv 9, 1, 10 für Mars 683 Tage hat, für Juppiter elf Jahre und 313 Tage, für Saturn 29 Jahre und ungefähr 160 Tage. Die gleiche Abrundung auch in der Schrift περὶ κόσμου 399a 9ff. u. sonst. Etwas Besonderes, oder ein Zeitkennzeichen enthält der Abschnitt nicht.

* * *

§ 15. — Daß Pythagoras und niemand vor ihm, τὴν τῶν ὅλων περιοχὴν einen Kosmos nannte, und zwar ἐκ τῆς ἐν αὐτῷ τάξεως, ist die doxographische Überlieferung: Aetius 327, 8 mit Diels' Nachweisen. Hier wird nun das gleiche von οὐρανός behauptet. Ebenso Favorin bei Diog. 8, 48: ἀλλὰ μὴν καὶ τὸν οὐρανὸν πρῶτον ὀνομάσαι κόσμον καὶ τὴν γῆν στρογγύλην (ὡς δὲ Θεόφραστος, Παρμενίδην· ὡς δὲ Ζήνων, Ἡσίοδον. — Der Zusatz über Theophrast geht, wie Diels Doxogr. 492 durch Vergleich mit Diog. 9, 21 zeigt, eben nur auf τὴν γῆν στρογγύλην. Bezüglich des οὐρανός gibt Favorin dieselbe Lehre wieder wie unser Autor). Es liegt dabei schon für οὐρανός selbst, wie beim Anonymus die Erwähnung der ζῷα zeigt (διὰ τὸ κεκοσμῆσθαι τοῖς τε ζῴοις καὶ τοῖς καλοῖς), der weitere Sinn 'Weltall' zugrunde, wie denn unser Verfasser auch in eigener Person so redete, wenn 439b 18 seine 12 τάξεις, die vom Fixsternhimmel an alles, auch die Erde, umfaßten, τάξεις ἐν τῷ οὐρανῷ nannte. Auch hat Photius weiter unten, 441 a 3, aus anderem Zusammenhang die sachlich aus Aristoteles οὐρ. 278 b 9ff. herstammende Notiz ausgehoben (wenn es nicht eine Rand- oder Zwischenbemerkung von ihm selbst ist), es bestehe ein dreifacher Gebrauch des Wortes οὐρανός: Fixsternhimmel, supralunare Welt und τρίτον (was an unserer Stelle pythago-

reisch hieß) ὁ σύμπας κόσμος, ὁ οὐρανός φημι καὶ ἡ γῆ ἅμα. Vgl. oben S. 68. Sachlich ist die Aussage über das Wort κόσμος beim Anonymus gar nicht verschieden von der doxographischen Überlieferung über Pythagoras. Bezeichnend ist höchstens, daß er selbst so pythagoreisch-platonisch-aristotelisch spricht und nicht das stoische τὸ ὅλον (in seinem Gegensatz zu πᾶν) oder σύστασις τῶν ὅλων vorzieht.

In den begründenden Worten befremdet gewiß das Paar τοῖς τε ζῴοις καὶ τοῖς καλοῖς. Eine Textverderbnis dürfte aber nicht vorliegen, sondern eine ungeschickte Kürzung desselben Gedankens, den die Stoa so gern verfolgte und mit Vorliebe glänzend ausgestaltete[1], das Argument ἀπὸ τοῦ κάλλους τῶν ἐμφαινομένων. Dabei wird im 'Schönen' das οὐκ εἰκῇ hervorgehoben (vgl. Aetius 293 ff.). Aus demselben Grund bediente sich unser Verfasser in § 11 der Ausdrücke τάξεις und τάττειν, die neben Zusammenhang auch Wohlordnung andeuten wollen. Etwas absonderlich Stoisches liegt in der ganzen Gedankenentwicklung nicht, sie ist ja mit dem Aufkommen des Wortes κόσμος implizite gegeben. Auch ist zu beachten, wieviel ästhetische Momente gerade die pythagoreischen Grundlehren enthalten mit ihrer Annahme einer zahlenmäßigen und geometrischen Bestimmtheit der Wirklichkeit, mit ihrem System der Gegensätze und mit ihrem Verweilen beim Begriff der Harmonie. Ferner denkt Philolaus schon vom Mond, daß dort die Tiere und Pflanzen nicht nur größer, sondern auch „schöner" sind als auf der Erde (VS 1², 237, 42). Die bis zum unsagbar Schönen aufsteigende Herrlichkeit des oberen Kosmos bei Plato ist bekannt, ebenso das berühmte Fragment aus Aristoteles' Dialog περὶ φιλοσοφίας, das Cicero übersetzt hat (Fr. 12 Rose min.), oder die Stimmung in περὶ ζῴων μορίων 1, 5 angesichts der ἀγένητα καὶ ἄφθαρτα und ihrer τιμιότης. Kurzum: auch § 15 erklärt sich vollkommen aus unseren bisherigen Voraussetzungen. Wiederum bedarf es keinerlei Anleihe bei der Stoa.

13.

Hier beginnt nun ersichtlich ein neuer Hauptabschnitt: nach dem Kosmos der Mensch. Was über andere Teile der organischen Natur gesagt wird, bezieht sich nun alles auf den Menschen. Unser

[1] Man mag das mit Capelle, Ilbergs Jahrb. 15, 1905, 534 für Posidonius charakteristisch nennen: ihm besonders zu eigen und sein Eigentum kennzeichnend ist es wahrlich nicht.

Autor will zwar gar nicht, wie ZELLER (443) annimmt, einen Abriß der pythagoreischen Lehre geben, aber es ist richtig, daß in einem solchen die Einzelheiten der irdischen Naturbereiche auch nicht sehr eingehend behandelt sein würden. Von dem Standpunkt aus, den wir für den Verfasser in Anspruch nehmen, erklärt sich alles sehr einfach: dem ganz vorwiegend anthropogeographisch gerichteten Agatharchides kommt es vornehmlich auf den Lebensraum des Menschen und seine Bedingungen an. Mit seiner kosmischen Bedingtheit hatte er begonnen. Nun wendet sich die Betrachtung dem so bedingten Menschenwesen selber zu. Dabei tritt von selbst zuerst (§ 16) die Frage nach der kosmischen und also ewigen Natur der Seele hervor.

Ansätze zu einer Syndesmos-Lehre, die den Menschen auf die Grenze von Zeit und Ewigkeit stellt, sind, wie wir früher bemerkten, gleichsam latent in der Gesamtanschauung vom Universum vorhanden, besonders auch im folgenden Paragraphen, der dem Menschen zu Vorzug wie Schaden die Mittlerstelle zuweist, die an allem teilhat, am Höchsten wie am Niedrigsten. Aber klar entwickelt war, wie wir sahen, die Syndesmoslehre noch nicht. Wäre sie es, so wäre auch der Unsterblichkeitsglaube selbstverständlich mit ihr gegeben (vgl. JÄGER, Nemesios 140). Es liegt aber auch ohne das nahe genug, die τόποι περὶ κόσμον und περὶ ψυχῆς miteinander zu verbinden; vgl. z. B. Eusebius, praep. 15, 9ff., wo Atticus den Aristoteles als Gegner des platonischen Unsterblichkeitsglaubens hinstellt. Dies führt uns zugleich auf die polemische Bemerkung unseres Autors über die rechte Auslegung des Aristoteles.

Es ist bekannt, daß dieser tatsächlich verschiedenen Deutungen Raum läßt[1]. Es müssen darüber scharfe Meinungsverschiedenheiten bestanden haben, und zwar ist eine solche Polemik, wie sie hier zum Ausdruck kommt, auch lange vor der Philologisierung des aristotelischen Studiums durchaus verständlich. Agatharchides der Peripatetiker, um unseren Anonymus wieder einmal mit seinem rechten Namen zu nennen, spricht von unzureichenden Aristotelesinterpreten in der Mehrzahl. Noch ein Zeitgenosse von ihm dieser Art war Critolaus, der nur die generelle Unsterblichkeit anerkannte: τῆς φύσεως, ὅπερ οὐκ ἴσχυε λαβεῖν ἡμῶν ἕκαστος, τοῦθ'

[1] Bezeichnend ist die Unsicherheit selbst eines Mannes wie Aristocles bei Alex. Aphr. ψυχ. 113, 2 Br.: ἔλεγεν δή, ὅτι, εἰ ὅλως ὑπολαμβάνειν χρὴ κατὰ 'Αριστοτέλη θεῖον καὶ ἄφθαρτον εἶναι τὸν νοῦν, οὕτως ἡγεῖσθαι δεῖν, οὐκ ἄλλως.

ἅπαντι τῷ γένει δωρησαμένης, τὸ ἀθάνατον (Philon π. ἀφθαρσίας κόσμου 8, nachwirkend bei Ocellus; vgl. Schmekel a. a. O. 433). Mehr noch mochte für Agatharchides der viel ältere Dicäarch in Betracht kommen, der ihn sonst als Kulturhistoriker und erdkundlicher Forscher gewiß sehr gefesselt hat, bei dem ihn aber nach seiner ganzen Art die materialistische Auffassung, die statt der Seele nur körperliche Funktionen anerkennen wollte[1], abstoßen mußte, und dies um so mehr, als Dicäarchs Lehre nicht eindruckslos gewesen ist. Atticus a. a. O. 810A: τούτῳ (sc. Ἀριστοτέλει) ἑπόμενος Δικαίαρχος καὶ τἀκόλουθον ἱκανὸς ὢν θεωρεῖν ἀνῄρηκε τὴν ὅλην ὑπόστασιν τῆς ψυχῆς (noch Nemesios 29 p. 69 Matth.: οἱ μὲν ἄλλοι τὴν ψυχὴν οὐσίαν εἶναι λέγουσιν, Ἀριστοτέλης δὲ καὶ Δικαίαρχος ἀνούσιον). Dazu kam, daß diese Psychologie über Aristoxenus, der in der Seele eine *corporis intentio* und Harmonie sah, gerade an das Pythagoreertum anzuknüpfen war (Cic. Tusc. 1, 19; vgl. 41 und die Stellen FHG 2, 290, 82). Der rechte Vertreter des Pythagoreismus wird dagegen für Agatharchides in diesem Falle Alcmäon gewesen sein (wobei für uns die Bedenken von Wilamowitz', Platon 1, 456 und 707, gegen Echtheit und Alter des Buches, da es doch jedesfalls schon Platon und Aristoteles lasen, nicht weiter in Betracht kommen). Da war die Seele unsterblich διὰ τὸ ἐοικέναι τοῖς ἀθανάτοις (d. h. den Gestirnen). τοῦτο δ' ὑπάρχειν αὐτῇ ὡς ἀεὶ κινουμένῃ. κινεῖσθαι γὰρ καὶ τὰ θεῖα πάντα συνεχῶς ἀεί, σελήνην ἥλιον τοὺς ἀστέρας καὶ τὸν οὐρανὸν ὅλον (Aristot. Psych. 405 a 29). Damit hat schon Simplicius den Unsterblichkeitsbeweis im Phädrus in Zusammenhang gebracht (vgl. Wachtler, de Alcm. Crot., L. 1896, 57). Da außerdem die Seele für Alcmäon unkörperlich war (trotz Wachtlers Bedenken gegen diese Ansicht Rohdes), so schien die Möglichkeit gegeben, an diese pythagoreisch-platonische Lehrüberlieferung auch Aristoteles anzugliedern, insofern nicht der νοῦς παθητικὸς φθαρτός in Betracht gezogen wurde, sondern der χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγὴς τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνεργείᾳ, womit freilich die schon erwähnten Auslegungsmöglichkeiten erst recht begannen. Zu beachten ist dabei für unseren Verfasser, wie er gleich im nächsten Paragraphen (440 a 39; vgl. 440 b 6) sich ausdrückt: ἔχει γὰρ (ὁ ἄνθρωπος) θείαν μὲν δύναμιν τὴν λογικὴν und später (440 b 13):

[1] Cicero, Tusc. 1, 21 mit Pohlenz' Note.

ποτὲ μὲν ὑπὸ τοῦ θείου ἀναγόμεθα ἐπὶ τὰ κρείττω, sowie ebd. 16: ἐὰν οὖν τις θεραπεύσῃ τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον. Es ist derselbe religiös gestimmte Spiritualismus, den wir nun schon kennen.

14.

§ 17 und 18. — Der Mensch als Mikrokosmos. Der Ausdruck selbst[1] geht auf Democrit zurück (Fr. 34, VS 1², 398). Aristoteles kennt ihn für das organische Wesen, das ζῷον, überhaupt, Phys. 252 b 26. Über die spätere Verbreitung, besonders in der Stoa und bei den Christen vgl. FUNK, Didascalia et constitutiones apostolorum 1, 428; GRONAU, Poseidonios 216 und JÄGER, Nemesios 135 f. An unserer Stelle zeigt die Ausführung das zu erwartende Gemisch platonischer und aristotelischer Terminologie. Aristotelisch ist schon das unplatonische Hervortreten der Bezeichnung δυνάμεις. Aber neben Ausdrücken, die aus der aristotelischen Reihe dieser "Vermögen" stammen (θρεπτικόν nebst αὐξητικόν, γεννητικόν, αἰσθητικόν, ὀρεκτικόν, κινητικὸν κατὰ τόπον, διανοητικόν), erscheinen 440 b 7 und 19 die platonischen Bezeichnungen θυμός und ἐπιθυμία[2]. Die platonische Dreizahl der Seelenteile wird er vermutlich ebenso, wie es bei Cicero Tusc. 4, 10 geschieht, auf die für pythagoreisch geltende Zweiteilung in *rationis particeps* und *rationis expers* zurückgeführt haben (Pythagoras scheidet τὸ ζωτικόν und τὸ λογικὸν καὶ νοερόν, Aetius 391, 23). Die neupythagoreischen Fälschungen, in denen gerade die platonische Seelenteilung öfter begegnet, setzen doch wohl bereits voraus, daß man über den Ursprung des Dogmas Entsprechendes lehrte. Auch Posidonius' Urteil dürfte nicht erst durch die Fälschungen bestimmt sein (v. WILAMOWITZ, Platon 1, 391). Den platonischen Einschlag nimmt man auch 440 b 20 wahr, wo in der Vorstellung eines Wagenlenkers der Phädrusmythus nachklingt: ἐὰν οὖν τις θεραπεύσῃ τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον ὥσπερ ἡνίοχον ἐγρηγορότα καὶ ἐπιστήμονα ἐπιστήσας (sc. αὐτὸ αὐτῷ). Gewiß streift unser Text hier aufs nächste heran an die Stoa und Posidonius, die das gleiche Bild so gern verwenden

[1] μερικὸς κόσμος bei einem Rhetor, RABE, Rhein. Mus. 64, 1909, 571, 22. *Ideo physici mundum magnum hominem et hominem brevem mundum esse dixerunt*, Macrobius in Somn. Scip. 2, 12, 11. *Mundus brevis* auch Chalcidius 202. βραχὺς οὐρανός Philon π. κοσμοποιίας 27.

[2] τῇ ἐπιθυμίᾳ καὶ ὀρέξει muß Doppelausdruck für das ἐπιθυμητικόν sein. Deshalb war der Artikel vor ὀρέξει zu tilgen. Sonst entstünde zusammen mit τῷ θυμῷ eine neue Dreiteilung.

und in sehr ähnlicher Art weiter verfolgen (vgl. Gronau a. a. O. 245 ff.). Aber ein ganz bestimmter Unterschied trennt den Anonymus doch auch wieder aufs klarste davon ab. Aus dem Vorrang und der Führerstellung des Geistes ist hier kein ἡγεμονικόν in dem Sinne entwickelt, daß nur in ihm das wahre Wesen der Seele, ja die eigentliche Natur des Menschen gegeben und jeder Gehorsam gegen θυμός und ἐπιθυμία mithin ein παρὰ τὴν φύσιν oder ἔξω τῆς φύσεως wäre. Im Gegenteil, auch im Gebiet der θεία δύναμις λογική zeigt sich verhältnismäßig die gleiche Unvollkommenheit der Menschennatur, wie in den übrigen Vermögen. Und alle zusammen, in ihrer Unvollkommenheit, der doch auch ein Vorzug nicht fehlt, nämlich jene universale Teilnahme an allen Weltbereichen, wodurch eben der Mensch zum Mikrokosmos wird —, alle zusammen erst in ihrer so bestimmten Vereinigung bilden die wahre Natur des Menschen, nicht aber im ἡγεμονικόν allein kommt diese zum Ausdruck. Wohl soll man den edelsten dieser Bestandteile pflegen und zu steigern suchen (θεραπεύειν), jedoch nicht, weil man erst auf diese Weise in Wahrheit Mensch würde, sondern weil man so die Gesamtmischung der Menschennatur am besten meistert und in Betätigung setzt. Der Unterschied vom Stoischen ist bei aller Verwandtschaft deutlich fühlbar. Zugleich bestätigt sich der früher schon (S. 42) erwähnte Eindruck größerer Natürlichkeit und Wirklichkeitsnähe: das ist wohl tatsächlich ein minder gebrochenes alt- und echtgriechisches Wesen.

Auch von der innerlich verwandten Syndesmos-Lehre des Posidonius, von Jäger a. a. O. 98 ff. im Anschluß an eine der uns vorliegenden sehr ähnliche Stelle bei Nemesius entwickelt (wo auch das Wort μικρὸς κόσμος wiederkehrt 26 p. 64, 2 Matth.), unterscheiden sich die Gedanken des Anonymus sehr deutlich. Die Mittler- und Grenzwartstelle des Menschen im Kosmos ist nach jener Auffassung sein bedeutsamster Adel und Vorzug. Sie gibt Anlaß zu einem fast sophokleischen Loblied auf die Menschennatur, das in reichster Teleologie sich zu ergehen pflegt; vgl. auch Gronau a. a. O. 141 ff., 149 ff., 164 u. ö. Hier dagegen ist der Vorzug zugleich eine Schwäche, und auf diese Seite fällt der Nachdruck, wie man besonders deutlich 441 a 6 ff. sieht, wo in anderem Zusammenhang auf die Gesamtauffassung zurückgegriffen wird. Seltsamerweise begegnet sich, so lernen wir dort, das vollendetste und das niedrigste Wesen auf der Stufenleiter des Lebens, Gott und die Pflanze, in einem gemeinschaftlichen

Zuge, im ἀεὶ ἐνεργεῖν. Der Mensch aber, der mit den ἄλογα ζῷα jene Mittelstellung innehat, τὸν ἡμίση χρόνον καθεύδει! Im § 17 erscheint als negatives Gegenbild zum Vorzug der Teilnahme an allen Lebensstufen, von der obersten bis zur niedrigsten, der Mangel an wirklicher Vollkommenheit auf jeder einzelnen Stufe, also das ὕπακρον, wie es auf anderem Gebiet der Verfasser περὶ ὕψους nennt (34, 1). Dasselbe besagt der dort wie hier gebrauchte bildliche Ausdruck (440 b 2) ὁ πένταθλος, der in fünf Gebieten ausgebildet ist und doch in keinem einzigen Virtuos und Meister, der Spitzname des Eratosthenes (neben ὁ Βῆτα), bei Diog. 9, 37 auch von Democrit gesagt. Dieser Ausdruck stammt, wie Werner de Anterastis, Diss. Gießen 1912, 6ff. und 63ff., gezeigt hat, aus der Polemik der alten Akademie gegen die peripatetische Polymathie. Zu unserem Schriftsteller, der beiden Kreisen nahesteht, paßt die Kenntnis des Schlagwortes sehr gut.

Noch in einem anderen Punkte unterscheiden sich seine Gedanken scharf und bestimmt von der entwickelten Syndesmos-Lehre. Es fehlt jene wirkliche Kontinuität der Übergänge vom Vegetativen und Animalischen ins Geistige, die fast an die moderne Deszendenztheorie herantritt, aber in der bezeichnendsten Weise auch tief in ausgesucht stoische Gedanken und Ausdrucksformen verwoben ist (vgl. Jäger a. a. O. 106). Bei der starken und ausgebreiteten Nachwirkung dieser späteren Lehre ist es nahezu unmöglich, ihr unseren Text, der etwas Vorläuferhaftes hat, nicht zeitlich vorzuordnen. Die Anknüpfung dieser Vorstufe an den Pythagoreismus ist auch hier leicht zu vollziehen (vgl. Capelle a. a. O. 555 und Jäger 112). Vor allem ist auf Philolaus Fr. 13 hinzuweisen (VS 1², 244): τέσσαρες ἀρχαὶ τοῦ ζῴου τοῦ λογικοῦ· ἐγκέφαλος καρδία ὀμφαλός αἰδοῖον. ἐγκέφαλος μὲν νόου, καρδία δὲ ψυχῆς καὶ αἰσθήσιος, ὀμφαλὸς δὲ ῥιζώσιος καὶ ἀναφύσιος τοῦ πρώτου, αἰδοῖον δὲ σπέρματος καταβολᾶς τε καὶ γεννήσιος. ἐγκέφαλος δὲ <σαμάνει> τὰν ἀνθρώπω ἀρχάν, καρδία δὲ τὰν ζῴου, ὀμφαλὸς δὲ τὰν φυτοῦ, αἰδοῖον δὲ τὰν ξυναπάντων· πάντα γὰρ καὶ θάλλουσι καὶ βλαστάνουσιν. Tatsächlich zieht auch Jäger 114 unseren Text heran und verweist auf die z. T. wörtliche Übereinstimmung mit dem noch vollständigeren Nemesius 10 p. 38 Matth.: γνώριμον δὲ, ὅτι καὶ τοῖς ἀψύχοις κοινωνεῖ καὶ τῆς τῶν ἀλόγων ζῴων μετέχει ζωῆς καὶ λογικῶν μετείληφε νοήσεως. κοινωνεῖ γὰρ τοῖς μὲν ἀψύχοις κατὰ τὸ σῶμα καὶ τὴν ἀπὸ τῶν τεσσάρων στοιχείων κρᾶσιν, τοῖς τε φυτοῖς κατά τε ταῦτα καὶ τὴν θρεπτικὴν καὶ σπερματικὴν δύναμιν

(weshalb Jäger in unserem Text 440 a 40 τε einsetzt), τοῖς δὲ ἀλόγοις καὶ ἐν τούτοις μέν, ἐξ ἐπιμέτρου δὲ κατά τε τὴν καθ᾽ ὁρμὴν κίνησιν καὶ κατὰ τὴν ὄρεξιν (hier = ἐπιθυμίαν, vgl. oben S. 93), καὶ τὸν θυμὸν καὶ τὴν αἰσθητικὴν καὶ ἀναπνευστικὴν δύναμιν. ταῦτα γὰρ ἅπαντα κοινὰ τοῖς ἀνθρώποις καὶ τοῖς ἀλόγοις ἐστίν, εἰ καὶ μὴ πᾶσι πάντα. συνάπτεται δὲ διὰ τοῦ λογικοῦ ταῖς ἀσωμάτοις καὶ νοεραῖς φύσεσι λογιζόμενος καὶ νοῶν καὶ κρίνων ἕκαστα καὶ τὰς ἀρετὰς μεταδιώκων καὶ τῶν ἀρετῶν τὸν κολοφῶνα, τὴν εὐσέβειαν ἀσπαζόμενος. διὸ καὶ ὥσπερ ἐν μεθορίοις ἐστὶ νοητῆς καὶ αἰσθητῆς οὐσίας, συναπτόμενος κατὰ μὲν τὸ σῶμα καὶ τὰς σωματικὰς δυνάμεις τοῖς ἀλόγοις ζῴοις τε καὶ τοῖς ἀψύχοις, κατὰ δὲ τὸ λογικὸν ταῖς ἀσωμάτοις οὐσίαις, ὡς εἴρηται πρότερον. ὁ γὰρ δημιουργὸς ἐκ τοῦ κατ᾽ ὀλίγον ἔοικεν ἐπισυνάπτειν ἀλλήλαις τὰς διαφόρους φύσεις, ὥστε μίαν εἶναι καὶ συγγενῆ τὴν πᾶσαν κτίσιν. Freilich gerade diese Einheit und Kontinuität (ἐκ τοῦ κατ᾽ ὀλίγον ἐπισυνάπτειν) betont Agatharchides keineswegs, und so wenig ist die Grenz- und Mittelstellung des Menschen für ihn ein Anlaß zu Lob und Preis (wie es auch in einer ähnlichen Stelle bei Philon der Fall ist, περὶ κοσμοποιίας 51), daß er vielmehr bestrebt ist, gerade die Unvollkommenheit der Menschennatur aus diesem ihrem Wesen zu erklären.

Trotz alledem ist die Entwicklungslinie leicht kenntlich, die von unserem Eklektiker zum stoischen Eklektizismus des Posidonius hinführt. Warum soll dieser auch nicht, wie wir ihn schon in einem früheren Falle schriftstellerisch abhängig von Agatharchides fanden (S. 42), in der gleichen Abhängigkeit in dieser Hinsicht sich befinden, soweit nicht überhaupt allgemeinere Gedankenströmungen, denen auf zeitlich verschiedenen Etappen beide zugehören, den Sachverhalt zu erklären vermögen? Ganz ist das letztere wohl nicht der Fall angesichts der wörtlichen Berührungen, die unser Text mit dem gleichwohl von spürbar verschiedenem Geist getragenen Stücke aufweist, das Nemesius erhalten hat. Auf die gleiche Art Zusammenhang weist zuguterletzt auch noch ein anderer, sehr merkwürdiger Nachklang unseres Textes hin, der sich an gar absonderlicher Stelle findet, in den apostolischen Konstitutionen, in einem nicht zur Didache gehörigen Lobpreis auf Gott den Schöpfer, insonderheit des Menschen 7, 34, 6 (vgl. 8, 12, 17), worauf Werner a. a. O. hingewiesen hat, nach Vorgang des Thes. gr. s. v. πένταθλος. Statt μικρὸς κόσμος heißt es da freilich κόσμου κόσμος, aber auch dies will einen Extrakt sozusagen aus dem Kosmos bezeichnen (kurz vorher: κοσμοπολίτης).

Besonders fällt auf, daß hier das Bild vom Fünfkampf ganz anders verwendet und bedeutsamerweise in bonam partem verstanden ist: das πένταθλον sind die fünf Sinne (αἴσθησιν δὲ πένταθλον αὐτῷ χαρισάμενος). An den ursprünglichen Zusammenhang erinnert aber neben den vier Elementen als Stoff für den Körper sofort wieder der übrigens auch den Kappadokiern geläufige Nachklang aus dem Phädrus: καὶ νοῦν τὸν τῆς ψυχῆς ἡνίοχον ταῖς αἰσθήσεσιν ἐπιστήσας. Es muß, da dem ganzen Zusammenhang nach auch hier wieder als sinnvoller Vorzug erscheint, was unserem Autor nur Unzulänglichkeit bedeutet, nämlich der menschliche Universalismus, der für Agatharchides ein δύσχρηστος βίος ist und zwischen dem θεῖον und dem θηριῶδες beständig auf und ab schwankt (440 b 10), — es muß jenseits der Gedanken unseres Textes bis zu ihrer um Jahrhunderte späteren Neugestaltung eine umformende Einwirkung vor sich gegangen sein, in der auch das Schlagwort πένταθλος anders verwandt wurde: Posidonius oder ein von ihm beeinflußtes Buch!

Die religiös-ethische Folgerung, die mit dem θεραπεύειν τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον gegeben ist, zeigt uns von neuem den religiösen Untergrund der ganzen Geistesrichtung, mit der wir's hier zu tun haben. Sie stimmt völlig überein mit den frommen Gedanken in § 5 über das ὁμοιοῦν ἑαυτοὺς τῷ θεῷ und die θεία μίμησις; vgl. oben S. 57. In engem Zusammenhang damit dürfte § 18 gestanden haben über das γνῶθι σαυτόν. Diese Erkenntnis ist eben deshalb, weil der Mensch ein Mikrokosmos ist, untrennbar von der Erkenntnis τῆς τοῦ σύμπαντος κόσμου φύσεως, und die sei undenkbar ohne Philosophie, zu welcher denn also der göttliche Spruch auffordere. Wenn wir erwägen, daß nach den Voraussetzungen unserer Schrift das Göttliche im Kosmos der Urgrund ist, so ergibt sich für die hier verlangte Selbsterkenntnis dieselbe religiöse Orientierung, die für den ps.-platonischen Dialog Alcibiades und seine Verwertung des Δελφικὸν γράμμα so bedeutsam ist, 133C: τῷ θείῳ ἄρα τοῦτ' ἔοικεν αὐτῆς (sc. τῆς ψυχῆς τοῦτο, περὶ ὃ τὸ εἰδέναι τε καὶ φρονεῖν ἐστιν), καί τις εἰς τοῦτο βλέπων καὶ πᾶν τὸ θεῖον γνούς, θεόν τε καὶ φρόνησιν, οὕτω καὶ ἑαυτὸν ἂν γνοίη μάλιστα. Es beginnt eben schon hier der Geist zu wehen, der später den Dialog Alcibiades, wegen seiner Forderung nach auf Gotteserkenntnis gegründeter Selbsterkenntnis, als eine geeignete Einführung in die zur Religion gewordne Philosophie überhaupt erscheinen ließ. Auf der Mitte des Weges von

unserem Autor bis zu den Neuplatonikern steht auch diesmal wieder Posidonius; vgl. Gronau (zu Basilius' Rede πρόσεχε σεαυτῷ) 283 ff. —

Die ablehnende Bemerkung über Chilon als Urheber des γνῶθι σαυτόν erklärt sich wohl daraus, daß dieser Spruch in Demetrius des Phalereers Sammlung der Siebenweisensprüche tatsächlich die Reihe der Chilonea eröffnete (VS 2^2 521, 18). Unser Halbpythagoreer wird an Delphi um so eher festgehalten haben, als nach Aristoxenus Pythagoras τὰ πλεῖστα τῶν ἠθικῶν δογμάτων von daher haben sollte (Diog. 8, 8. 21; vgl. Porph. 41).

15.

§ 19 bis 22. — Nachdem der Anonymus die Grundlagen für das Wesen des Menschen und seine Denkbetätigung gelegt hat, wendet er sich, wie er sagt, den ὄργανα γνώσεως zu und gibt eine eigenartige Erkenntnislehre, von Zeller (1^5, 1, 447; vgl. 3^4, 2, 127 f. 144) recht allgemein eine „spätere" genannt. Man sieht aber sofort, es ist einerseits nichts drin vom stoischen ἡγεμονικόν in der καρδία und vom Seelenpneuma, und wie verschieden nimmt sich anderseits ein ausgesprochen neupythagoreisches Gemächte aus, wie der ps. Archytas περὶ νοῦ καὶ αἰσθήσεως (Stob. ecl. 1, 48, 6 p. 315 W. und vollständiger bei Mullach 1, 565; vgl. Zeller 3^4, 2, 144 ff.), wo die Vierheit αἴσθησις δόξα ἐπιστήμη νοῦς vertreten und auch sonst die platonischen Anleihen durchsichtig sind. Beim Anonymus hängt das System der Erkenntnismittel offenbar mit seiner in § 17 entwickelten Anthropologie eng zusammen. αἴσθησις und φαντασία teilt der Mensch mit den Tieren, die δόξα, deren Definition weiterhin von Photius ausgelassen ist, gilt für spezifisch menschlich, die übrigen fünf (denn σοφία kann 440 b 30 nicht fehlen), also τέχνη φρόνησις ἐπιστήμη σοφία νοῦς, sind dem Menschen gemeinsam mit der Götterwelt.

Für das erste Paar ist zunächst die Beachtung der Tierwelt bedeutsam. Auch der bisher schon bekannte Agatharchides hat ein ausgesprochenes tierpsychologisches Interesse, teils allgemeinerer Art (wie über die Symbiose der Robben mit den Ichthyophagen, 450 b 12 ff.; vgl. Diodor 3, 18, 7), teils im besonderen für die Frage verstandesähnlicher Leistungen von Tieren, in der er sehr zurückhaltend ist[1]. Ganz entsprechend dem hier vorgetrage-

[1] Über dies Problem bei den alten Denkern jetzt Diels, Philodemos über die Götter, 1. Buch, Abh. d. Berl. Akad. 1915 Nr. 7 (1916) 58 ff.

nen erkenntnistheoretischen Schema versagt er dem Tier den λόγος. Auch Vertreter der neuesten Forschung werden seinen glücklich formulierten Satz unterschreiben: πᾶν θηρίον διδάσκεται σωφρονεῖν οὐ λόγῳ τὴν ἐκδοχὴν τοῦ κρείττονος μανθάνον, παραπεπλεγμένης δ' ἐναλλὰξ τῷ πάθει τῆς μνήμης (456 a 29; vgl. Diodor 3, 37, 7). Mit Vorbehalt gibt er bei gewissen Tieren zu: διδασκαλίας μεθοδικῆς ἐπὶ ποσὸν ἅπτονται (455 b 14; vgl. Diodor 3, 35, 4), doch glaubt er z. B. nicht an wirkliches Sprechvermögen: τοῦτο δὲ καὶ μιμεῖσθαί τινες τὴν ἀνθρωπίνην διάλεκτον διηγούμενοι ἡμᾶς οὐ πείθουσιν (456 a 9; vgl. Diodor 3, 35, 10).

Ferner ist für das erste Paar bezeichnend der schroffe Satz: αἴσθησις γνῶσις ψευδὴς διὰ σώματος. Schon bei Alcmäon bildet αἰσθάνεσθαι und ξυνιέναι oder φρονεῖν einen auch von Plato festgehaltenen Gegensatz, der Mensch und Tier scheidet (VS 1², 101, 13 ff. und Fr. 1a ebd. 103, 25), aber so stark herabgesetzt wie hier wird die Sinnenwahrnehmung selbst in der alten Akademie nicht. Die ps.-platonischen ὅροι sagen viel milder 414 C: ἀφ' ἧς γίγνεται ψυχῆς ἄλογος δύναμις γνωριστικὴ διὰ σώματος[1]. Dasselbe gilt für Xenocrates, dessen Erkenntnistheorie HEINZE S. 2 ff. auf Grund von Sextus adv. math. 7, 147 ff. herstellt, und der in anderer Hinsicht mit unserem Autor sich wieder ebenso bezeichnend wie auffällig berührt. Bei ihm handelt es sich um eine Dreiheit, die ja auch beim Anonymus im Grunde vorliegt, wenn er nach untermenschlich, menschlich, übermenschlich scheidet. Bei Xenocrates heißen die beiden Extreme αἴσθησις und ἐπιστήμη, die δόξα stellt auch er in die Mitte[2]. Sie ist ihm aus αἴσθησις und ἐπιστήμη zusammengesetzt (eignet sich also auch nach dieser Voraussetzung vorzüglich für den Menschen in seiner Mittel- und Grenzstellung). Zugleich wird es ganz den Ansichten des Anonymus entsprochen haben, wenn Xenocrates der αἴσθησις die οὐσία ἐντὸς οὐρανοῦ zuwies, der ἐπιστήμη die νοητὴ οὐσία ἐκτὸς οὐρανοῦ (beim Anonymus gliedert sich das in ἐπιστήμη σοφία νοῦς), der δόξα die οὐσία αὐτοῦ τοῦ οὐρανοῦ (sie ist von der gleichen Mischart: ὁρατὴ δι' αἰσθήσεως, νοητὴ δι' ἀστρολογίας scil. ἐπιστή-

---

[1] Vgl. Aetius 396, 17: οἱ ἀπὸ τῆς 'Ακαδημίας ὑγιεῖς μέν, ὅτι δι' αὐτῶν οἴονται λαβεῖν ἀληθινὰς φαντασίας, οὐ μὴν ἀκριβεῖς.

[2] Daß sie auch Platon schon gelegentlich von der αἴσθησις unterschied, folgt aus Aristoteles' Psych. 404 b 25, ein Zeugnis, an dem nicht mit HEINZE S. 3 zu rütteln ist. Es geht auf mündliche Lehrmeinungen Platons; vgl. auch oben Ps. Archytas.

μης). Was aber den Wahrheitsgehalt angeht, so eignet er natürlich vollständig nur der ἐπιστήμη. Die δόξα umfaßt Wahres und Falsches[1]. Von der αἴσθησις aber heißt es, mehr entsprechend den ὅροι und viel nachsichtiger als beim Anonymus: ἀληθὲς μέν, οὐχ οὕτω δὲ ὡς τὸ διὰ τοῦ ἐπιστημονικοῦ λόγου. Heinze bemerkt zwar mit Recht (und es folgt das schon aus dem über das Mischgebilde δόξα Gesagten), gegenüber der ἐπιστήμη habe die αἴσθησις auch schlechthin als ψευδής bezeichnet werden können. Aber geschehen ist es nun einmal in den grundlegenden Sätzen nicht, die Tendenz zu einer etwas höheren Wertung der sinnlichen Wahrnehmung war also auch bei Xenocrates[2] vorhanden, und zwar im Gegensatz zu Platon (und „Pythagoras"; vgl. Aetius 396, 12). Schwerlich ist indessen die abweichende, schroffe Ausdrucksweise des Anonymus nur auf eine allzu peremptorische Fassung der Worte durch Photius zurückzuführen, obgleich die schlechthin verwerfende Haltung für unseren Mann auch in seiner Eigenschaft als Peripatetiker auffällig ist (bei dem von Schwartz und Leopoldi angenommenen Epikureismus wäre sie völlig undenkbar). Sie erklärt sich indessen meines Erachtens besonders leicht, wenn wir es mit Agatharchides zu tun haben, der, wie wir schon früher sahen, ebensowenig von den skeptischen wie von den romantischen Strömungen seiner Zeit unberührt war und von dem wir demnach glauben dürfen, daß auch er gelegentlich unter den Einfluß der mittelakademischen Skepsis geraten ist. Aus der Art, wie Lucullus-Antiochus bei Cicero (Lucullus 19ff.) die Sinnenwahrnehmung verteidigt, und mehr noch aus der von Cicero der akademischen Skepsis entlehnten Entgegnung (79ff.) sehen wir, wie niedrig im Kurse die Sinne da gestanden haben.

---

[1] Vgl. Ὅροι 414 B: δόξα ὑπόληψις μεταπειστὸς ὑπὸ λόγου· λογιστικὴ φορά· διάνοια ἐμπίπτουσα εἰς ψεῦδος καὶ ἀληθὲς ὑπὸ λόγου.

[2] Man sieht das deutlich aus dem großen Fr. 9 (162f. Heinze; vgl. diesen S. 5ff.), wo von der Unzuverlässigkeit des Gehörsinnes die Rede ist (163, 5 καὶ μᾶλλον ἐν ταράχῳ ἐστὶν ἡ ἀκοὴ ἤπερ ἡ ὄψις). 163, 21 heißt es dann ganz allgemein: θεωρῶν οὖν τὰς αἰσθήσεις μὴ ἑστώσας ἀλλ' ἐν ταράχῳ οὔσας καὶ τὸ ἀκριβὲς μὴ καταλαμβανούσας. Auch hier nicht schlechthin das ψευδές. — Zu beachten ist übrigens, daß ebd. 163, 20 von der αἴσθησις selbst die φαντασία unterschieden wird. In Fr. 8 wird von Boethius, der die Lehren von Plato, Aristoteles, Speusipp und Xenocrates wiedergeben will, die Reihe gebildet: *res*, *sensus*, *imaginationes*, *intellectus*. Daran schließt sich wohl auch der Anonymus in der Doppelung seines ersten Gliedes.

Auch schon im Catulus hatte er nach Lucullus 79 *contra sensus* gesprochen. — Eine Inkonsequenz in der Haltung des Peripatetikers (vgl. S. 62) läge hier also freilich zutage. Bei einem Eklektiker ist das nicht befremdlich. Immerhin ist es auch nicht ganz unmöglich, Photius haftbar zu machen.

Die fünfteilige Reihe τέχνη[1] φρόνησις ἐπιστήμη σοφία νοῦς zeigt sofort den Peripatetiker darin, daß von den drei auf das θεωρεῖν bezüglichen Schlußgliedern, die zwei Bereiche des ποιεῖν (τέχνη) und des πράττειν (φρόνησις = ἕξις προαιρετικὴ τῆς ἐν τοῖς πρακτοῖς ὀρθότητος nach 440 b 36) unterschieden werden; vgl. MUTSCHMANN, Divisiones Aristoteleae p. 7. Xenocrates in seiner Schrift περὶ φρονήσεως Fr. 6 HEINZE hatte eine zwiefache φρόνησις aufgestellt, die πρακτική und die θεωρητική (oder ὁριστικὴ τῶν ὄντων, nach Aristot. Top. 141 a 8). Die letztere bezeichnete er auch als σοφία ἀνθρωπίνη, und σοφία wiederum setzte er, womit sich der Anonymus z. T. wörtlich berührt, gleich mit ἐπιστήμη τῶν πρώτων αἰτίων καὶ τῆς νοητῆς οὐσίας. Dem Anonymus eigentümlich ist die bestimmte Differenzierung des theoretischen Gebietes in ἐπιστήμη σοφία und νοῦς. Schon Platon hatte nach Aristoteles' Zeugnis (Psych. 404 b 25) ἐπιστήμη und νοῦς unterschieden (neben αἴσθησις und δόξα; vgl. S. 99). Hier, wo wir uns erinnern müssen, daß nicht von den Objekten oder Gebieten, sondern von den ὄργανα γνώσεως die Rede ist, weshalb auch in den Definitionen das Wort ἕξις auftritt, steht offenbar zu oberst und für sich der νοῦς, der ἀρχὴ καὶ πηγὴ πάντων τῶν καλῶν heißt. Er ist offenbar identisch mit τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον, wie es 440 b 16 hieß. Ein Einzelgebiet ist ihm nicht zugewiesen. Seine Betätigung erstreckt sich offenbar auf alle θεωρητικά. Mehr eine Anwendungsform von ihm ist die ἐπιστήμη. Denn auch σοφία ist selbst wieder ἐπιστήμη nach 440 b 37 (und also gleichfalls eine ἕξις): da liegt der Unterschied nur darin, ob es sich bei den ewigen und absoluten Gegenständen dieser Wissenschaft um solche handelt, denen zugleich die Würde zukommt, πρῶτα αἴτια zu sein, oder ob das nicht der Fall ist. Die ganze in den metaphysischen Betätigungsmöglichkeiten gleichsam schwelgende Dreigliederung, die ziemlich überflüssig ist und bei der namentlich das letzte Glied begrifflich anderer Art ist, wie die beiden anderen (ein ὄργανον πρὸ ὀργάνων), atmet recht eigentlich den Geist der alten

[1] Die im Text 440b 28 von mir vollzogene Umstellung bedarf wohl ebensowenig besonderer Begründung, wie die Ergänzungen ebd. 33 und 37.

Akademie. Ganz peripatetisch wird aber da hinein fest eingegliedert auch das ὄργανον für das ποιεῖν und das für das πράττειν. Vor allem die so sich ergebende Auffassung der Kunst ist echt aristotelisch. Auch sie ein ὄργανον γνώσεως, auch das Schaffen des Künstlers, das die Mitwirkung des λόγος von den verwandten Betätigungen der Tiere unterscheidet, eine Betätigungsform des Erkenntnistriebes! Dieser in den landläufigen Behandlungen der aristotelischen Kunstlehre viel zu wenig beachtete peripatetische Standpunkt ist hier einmal ganz klar ausgesprochen, wo die Kunst schlankweg unter den ὄργανα γνώσεως erscheint, die Mimesis also nur eine besondere Form ist der Interpretation von Welt und Leben, natürlich *disiuncta a scientia*, was sich mit den oben S. 5 besprochenen ästhetischen Ansichten wohl vereinigen läßt.

Noch eine Frage regt § 19 an. Will das φασὶν in der ersten Zeile besagen: φασὶν οἱ Πυθαγόρειοι? Dann wäre freilich die Schrift bereits der neupythagoreischen Literatur zuzurechnen. Aber nichts nötigt zu dieser Auffassung, die allem bisher Ermittelten widerstrebt. Wenn nicht eine Flüchtigkeit des Photius oder gar eine Handschriftenverderbnis für φησὶν vorliegt, so genügt auch die Annahme, daß der Verfasser wie gewöhnlich meint: Pythagoras Plato Aristoteles (und ihre Schulen). Er philosophiert ja gar nicht selbst, er gibt einen harmonistischen Bericht, wobei er freilich die eigenen Überzeugungen seiner voraussetzungsreichen und in vielen Lagern heimischen Persönlichkeit mitbestimmend sein läßt und ebenso den schriftstellerischen Zweck der ganzen Einleitung. Und was er so zusammenstellt, ruht auf dem gleichen dogmengeschichtlichen Boden und ist des gleichen Geistes, verrät auch die gleiche Zeit, wie alles, was wir bisher von ihm kennen lernten.

Die in § 20 folgende Bemerkung über ἀγχίνοια μνήμη ὀξύτης steht ersichtlich in Zusammenhang mit dem Vorigen. Der Verfasser wird sich von der erkenntnistheoretischen Grundlage aus weiter über die geistigen Fähigkeiten des Menschen und deren Entwicklung verbreitet und verschiedene geistige Typen unterschieden haben, u. a. den εὐμαθής, der dann in § 23 eine besondere Rolle spielt. Dort zeigt sich, daß solcher Vorzug auch abhängig ist von den Naturbedingungen des weiteren Lebensraumes, u. a. vom Klima. So versteht es sich leicht, daß der Verfasser nochmals die verschiedenen Bedeutungen von οὐρανός streifte, aus welcher Stelle Photius (wenn die Bemerkung nicht ihm persönlich zu eigen

gehört) den schon S. 89 erwähnten § 21 ausgehoben hat. Der Mensch ist aber auch in diesen Betrachtungen in der vorher schon festgelegten Weise als Mittelwesen zwischen der göttlichen Sphäre und den niedrigeren Organismen aufgefaßt gewesen. Ein Rest dieser Ausführungen steht in § 22 vor uns, über das Schlafen von Mensch und Tier, während die Wesen über und unter beiden, Gott und die Pflanze, ἀεὶ ἐνεργοῦσιν[1]. Sehr wahrscheinlich haben sich daran, dem geographischen Hauptinteresse entsprechend, das gegen Ende immer deutlicher hervortritt, noch weitere Mitteilungen über Stellung und Bedeutung der Tier- und Pflanzenwelt angeschlossen, besonders in ihrem Verhältnis zum Menschen. Auch in der doxographischen Überlieferung geht übrigens die Reihe so weiter, daß bei Aetius 438 auf die placita gerade über ὕπνος das Kapitel folgt: πῶς ηὐξύθη τὰ φυτὰ καὶ τὰ ζῷα.

Lehrgeschichtlich ist § 20 belanglos. Bemerkenswert ist höchstens, daß die stoische Terminologie den Begriff ἀγχίνοια abweichend faßt, moralisch gerichtet, untergeordnet der φρόνησις: ἐπιστήμη εὑρετικὴ τοῦ καθήκοντος ἐκ τοῦ παραχρῆμα (Stob. ecl. 2, 7 p. 60, 19 und 61, 2 Wachsm.) — In § 22 ist wieder zu beachten, wie scharf der Mensch trotz seines Anteils am θεῖον doch von der oberen Welt geschieden bleibt, nicht nur vom θεός, sondern auch von τὰ πλησίον αὐτοῦ. Wir bleiben hier eben trotz aller Verwandtschaft immer noch sehr entfernt von der stoischen μία δύναμις διὰ πάντων διήκουσα, von einem immanenten Gott.

16.

Von den Schlußabschnitten ist von uns § 24 schon vorweggenommen (S. 17 ff.), der eigentliche Ausgangspunkt für die Zuweisung an Agatharchides. Auch aus § 23 ist eine diese Zuweisung unterstützende Einzelheit schon besprochen (S. 22 ff.), die bezeichnende Spur bestimmter pneumatischer Lehren. Der ganze

[1] δῆλον ὡς ὅσα αὐξήσεως καὶ φθίσεως μετέχει μόνον τῶν ζώντων, ὅτι τούτοις οὐχ ὑπάρχει ὕπνος οὐθ' ἐγρήγορσις, οἷον τοῖς φυτοῖς· οὐ γὰρ ἔχουσι τὸ αἰσθητικὸν μόριον, Aristot. parv. nat. 454 a 15. Aber die Pflanzen haben einen Dämmerzustand, ein ὅμοιον ὕπνῳ (π. ζῴων γενέσεως 778 b 35), so daß in der Ethik (1176 a 34) von einem καθεύδων διὰ βίου gesagt wird φυτῶν ζῇ βίον. Die Schlaflosigkeit der Pflanzen als Energie zu betrachten, mit der göttlichen vergleichbar, ist jedenfalls nicht im Geist des Aristoteles. Der Gedanke des § 22 scheint sonst nirgends zu begegnen. Es handelt sich wohl nur um eine mißbräuchliche Verwendung des Satzes von der Agrypnie der Pflanze, um das in § 17 gelehrte ὕπακρον des Menschen auch der Pflanze gegenüber durchzuführen.

Abschnitt zeigt, wie der Verfasser nunmehr aus den kosmischen Spekulationen sich herausfindet auf den für sein geographisches Werk zu erwartenden festeren Boden der tellurischen Bedingtheit des Menschen. Es ist das Ziel, in dem seine Einleitung ausläuft, nicht nur, wie in περὶ κόσμου 3, ein Einzelteil philosophischer Darstellung.

Die Hellenen wohnen nicht umsonst, wie ihre Zivilisationsentwicklung beweist, im εὔκρατον zwischen den kalten und heißen Extremen der infolge ihres Klimas lediglich draufgängerisch tapferen Scythen und Äthiopen. 441 a 20 ff. werden zwischen diese ἄκρα und das griechische μέσον noch andere Zonen eingeschoben, deren Bewohner jeweils verhältnismäßig der κρᾶσις ihrer Nachbarn verwandt sind. Das Genauere über diese Zonenlehre läßt sich bei der Knappheit des Exzerpts nicht mehr ermitteln; vgl. Posidonius bei Strabon 2, 94 ff.; Berger[2] 301 ff., 505 ff. Bemerkenswert ist indes, daß Posidonius, bezüglich der Einwirkung der hohen Temperaturen auf die Lebewesen anderes hervorhebt als Agatharchides, nicht das ἰτητικόν und θρασύ des ἦθος, sondern Eigenheiten der Körperbildung, das συστρέφεσθαι aller ἄκρα, sie sind οὐλότριχες οὐλόκερως πρόχειλοι πλατύρρινες (96).

Als zugehörig zur Nachbarzone der Griechen, die der griechischen εὐκρασία zwar nachsteht, aber immerhin eine verwandte Leistungsfähigkeit der Bewohner aufweist, denkt sich Agatharchides ein den Griechen vertrautes auf hoher Stufe stehendes Barbarenvolk, sonst könnte Photius schwerlich Zeile 22 mit διὸ fortfahren: διὸ καὶ, ὅτι ἂν καὶ βαρβάρων μάθημα λάβωσιν οἱ Ἕλληνες, τοῦτο ἄμεινον ἐκφέρουσι. Dieser Ausspruch (auch von Eusebius pr. ev. 10, 4, 22 erwähnt) wird als platonisch zitiert. Er steht in der Epinomis 987 E ((λάβωμεν δὲ ὡς ὅτι περ ἂν Ἕλληνες βαρβάρων παραλάβωσι, κάλλιον τοῦτο εἰς τέλος ἀπεργάζονται). Es ist gewiß sehr bedeutsam und der uns schon mehrfach bekannt gewordenen Geistesart des Agatharchides entsprechend, daß er dies Buch als platonisch zitiert. — Er fügt hinzu: μάλιστα δὲ τῶν ἄλλων Ἑλλήνων οἱ Ἀθηναῖοι. Die Athener wohnen im Herzen von Hellas, die Vorzüge der εὐκρασία genießen sie im gesteigerten Maße, sie erscheinen hier wirklich wie eine Krone und Blüte der Menschheit. Und zwar sind es ersichtlich die *tenues Athenae* (Martial 6, 64, 17), das *tenue caelum, ex quo etiam acutiores putantur Attici* (Cic. de fato 7), die für die Vorzüge des feinen atti-

schen Geistes und seiner Leistungen entscheidend gedacht werden. Es fallen die Stichworte ἰσχνὸν und λεπτύνειν. Man sieht, mit dem Begriff des 'Attischen' verbindet sich hier bereits dasselbe Geschmacksurteil, das in der Lehre von den Stilarten das genus tenue et subtile unterscheidet. Dieser Geschmack, der mit sprachlichem Attizismus nicht das geringste zu tun hat, vereinigt unsere Stelle in der erwünschtesten Weise mit jener Polemik gegen Hegesias in der Einleitung zum 5. Buche, wo Agatharchides, wie wir früher sahen (S. 8) und erst jetzt richtig zu würdigen wissen, in auffälliger Weise lauter attische Meister als Gegenbeispiele einführt, so daß wir auch hier unsere Ansicht über den Anonymus bestätigt finden. Das starke Lob Athens, das wir hier lesen, und das Photius veranlaßt zu haben scheint, Agatharchides geradezu einen Attizisten zu nennen (vgl. S. 7), bleibt freilich bei dem Alexandriner auffällig. Fast möchte man vermuten, Athen sei die Zufluchtsstätte des Verbannten gewesen (vgl. S. 10). Indessen klärt sich die Sache einfacher auf. Es ist unmittelbar nicht die freie Vorliebe des Schriftstellers für die Attiker, sondern es ist auch hier platonische Romantik, die aus der Stelle spricht, der Atlantismythus und seine preisende Schilderung Urathens. Wir lesen im Timäus 24C: ἡ θεὸς προτέρους ὑμᾶς κατῴκισεν ἐκλεξαμένη τὸν τόπον, ἐν ᾧ γεγένησθε, τὴν εὐκρασίαν τῶν ὡρῶν ἐν αὐτῷ κατιδοῦσα, ὅτι φρονιμωτάτους ἄνδρας οἴσοι (vgl. Panätius' Zustimmung, die der des Agatharchides ganz gleichartig ist, bei Procl. zur Stelle, 50B). Wenn nun in unserem Text 441a 25ff. neben den Künsten und Wissenschaften der Athener in einer für diesen Zusammenhang gewiß ganz unerwarteten Weise betont wird, daß sie auch als στρατηγικοί sich auszeichneten, so erklärt sich eben dies nur aus dem Timäus, wo es weiter geht: ἅτε οὖν φιλοπόλεμός τε καὶ φιλόσοφος ἡ θεὸς οὖσα τὸν προφερεστάτους αὐτῇ μέλλοντα οἴσειν τόπον ἄνδρας, τοῦτον ἐκλεξαμένη πρῶτον κατῴκισεν κτλ. Und bei Platon mußte ja auch die kriegerische Tüchtigkeit dieser γεννήματα καὶ παιδεύματα θεῶν betont werden, da sie sich alsbald wappnen müssen zum Kampf mit den Atlantikern. Diese Hervorhebung der kriegerischen Tüchtigkeit wirkt in unserer Stelle nach, ziemlich unorganisch, da es hier doch nur auf die geistigen Leistungen der durch die dünne attische Luft verfeinerten attischen Seele ankommt. Tapfer waren doch auch die im δύσκρατον wohnenden Scythen und Äthiopen, die ἰτητικοὶ καὶ θρασεῖς heißen, was freilich weniger besagen will als στρατηγικοί, aber immerhin

ist gerade dieses Lob der Athener hier auffällig. Eben dies beweist die Einwirkung des Timäus.

Das übrige Lob wird in seiner vollen Bedeutung erst erkannt, wenn man die folgenden Ausdrücke beachtet: ἀρχῆθεν γεγένηνται, οὐδ' ἐπείσακτος παιδεία, ἐκ φύσεως ὑπάρχουσα. Es soll damit offenbar eine Ausnahmeleistung bezeichnet werden. Für gewöhnlich sind τέχναι, λόγοι und μαθήματα, ist die ganze παιδεία nicht ἀρχῆθεν vorhanden und ganz anders als ἐκ φύσεως entstanden. Daß Agatharchides so dachte, bestätigt sich tatsächlich durch das, was wir in den sonst erhaltenen Überresten seines Werkes lesen. Auch er steht da durchaus auf dem Boden jener in den letzten Jahren öfter besprochenen[1] Anschauungen, die, über verschiedenartige Philosophenschulen verbreitet, die höheren Kulturleistungen aus χρεία ableiten[2]. Zwar lernten wir ihn früher (S. 21 und 87) als einen Lobredner der Natur kennen, der alles, was φύσει ist und κατὰ τὸν τῆς φύσεως λογισμόν, weit emporhebt über die mit δόξα[3] verflochtenen, naturentfremdeten περιττά der Kultur. Von der φύσις παρασοφισθεῖσα ταῖς δόξαις will er nichts wissen. Die Natur, die ihre Kinder lieb hat, ist ihm deshalb auch für alle unmittelbaren Lebensnotwendigkeiten die beste Lehrerin ἀγαθὴ γὰρ ἡ φύσις διδάσκαλος ἅπασι τοῖ ζῴοις πρὸς διατήρησιν οὐ μόνον ἑαυτῶν, ἀλλὰ καὶ τῶν γεννωμένων, διὰ τῆς συγγενοῦς φιλοζωίας τὰς διαδοχὰς εἰς ἀίδιον ἄγουσα διαμονῆς κύκλον (Diodor 2, 50, 7). Sie bewirkt die Anpassung der Lebewesen an ihren Lebensraum: αὐτοδιδάκτου πρὸς τὰ τοιαῦτα τῆς φύσεως οὔσης

---

[1] Vgl. zuletzt nach Jäger, Nemesios 125ff. Rudberg Forsch. zu Pos. (1918) 51ff. und Pohlenz, Hippocrates de prisca medicina, Hermes 53 (1918) 416ff.

[2] Überhaupt hat der Peripatetiker Agatharchides das ausgeprägte kulturhistorische Interesse des alten Peripatos beibehalten. An die νόμιμα βαρβάρων erinnert die Stelle über die Troglodyten, die ihre Toten τωθασμῷ καὶ γέλωτι χρώμενοι beisetzen, ein συνέσεως σημεῖον (454a 35ff.). Weiber- und Kindergemeinschaft wird erwähnt 452a 37 (Diodor 3, 24, 4) und 454a 6 (Diodor 3, 32, 1). Er beachtet auch die Nachrichten über Gesänge und Feste der Primitiven, ᾠδαὶ ἄναρθροι und συνουσίαι παιδιᾶς χάριν γινόμεναι (450 a 10 und Diodor 3, 17, 1), und weiß, daß sie sich am Wachtfeuer den Schlaf vertreiben ᾄδοντες πατρίους τινὰς μύθους 454b 16. Auch dem Ursprung der Sprache hat er nachgedacht. Er denkt sie hervorgegangen aus Affektäußerungen, weshalb durch völlige Apathie gekennzeichnete Primitive auch unzureichende Sprache haben sollen und sich mit unartikulierten Lauten, Mimik und Pantomimik begnügen (450b 8ff. und Diodor 3, 18, 6).

[3] Der spezifisch menschlichen! Vgl. oben S. 98.

ἅπασι τοῖς ζῴοις (Diodor 3, 10, 6). Sie schafft auch die nötigsten Auskunftsmittel und Werkzeuge: ἡ φύσις τι αὐτοῖς αὐτόματον ἐποίησε βοήθημα (Diodor 3, 23, 2) oder διδασκούσης τὴν χρείαν τῆς ἀναπώτιδος (459 a 24). Eine wirksame Hilfe der Natur bei dieser Ausgestaltung des Lebens ist die Gewöhnung. Auf die Macht von συνήθεια und ἐθισμός achtet Agatharchides gern: οὕτως ἔχει τι φίλτρον μέγα πᾶσα συνήθεια, καὶ νικᾷ τὴν ἀπὸ τοῦ περιέχοντος δυσχέρειαν ὁ χρόνος ὁ τὴν πρώτην δεξάμενος εἰς τὸν βίον ἡλικίαν (455 a 11, in dem bedeutsamen Abschnitt über die verhältnismäßig geringe räumliche Entfernung der διαφορώτατοι βίοι; vgl. Diodor 3, 34, 6 und die Anekdote von den Jägern, die Ptolemäus nicht dazu bringt, auch um den Preis seiner Krone nicht, von ihrem gewohnten Leben zu lassen, 453 a 19). Aber neben Natur und Gewöhnung wirkt nun auch ein anderes ein, eben die ἀναγκαία χρεία. Manchmal ist es zweifelhaft, ob eine bestimmte Lebensform den einen oder den anderen Ursprung hat: οὗτος μὲν οὖν ὁ βίος, καίπερ ὢν παράδοξος, ἐκ παλαιῶν χρόνων τετήρηται τοῖς γένεσι τούτοις, εἴτε ἐθισμῷ διὰ τὸν χρόνον, εἴτε ἀναγκαίᾳ χρείᾳ διὰ τὸ κατεπεῖγον ἡρμοσμένος (Diodor 3, 18, 7). Er wird das Bedürfnis als ein notwendiges betrachtet haben, wenn es zum mindesten der Natur nicht widersprach. In diesem Sinne sagt er gelegentlich (Diodor 3, 19, 2): τῆς κατὰ φύσιν χρείας αὐτοδίδακτον τέχνην ὑφηγουμένης. Und einmal auf diesem Wege, führt offenbar die χρεία von Erfindung zu Erfindung und damit unweigerlich über den Naturzustand hinaus. Es scheidet sich, wie bei Democrit und Plato (vgl. Pohlenz a. a. O. 417 ff.), von den ernsten und im Naturzusammenhang verbleibenden die Gruppe der nur zu heiterer Verschönung des Lebens dienenden Künste, die οὐκέτι τοῦ ἀναγκαίου ἕνεκα da sind. Also nunmehr χρεία schlechthin und nicht mehr χρεία ἀναγκαία. χρεία und φύσις treten so geradezu in einen gewissen Gegensatz. Das macht sich zunächst allgemeiner im Bereich der Wertungen geltend, ἐν οἷς ἀποβλέπει πᾶς ὁ βίος οὐ πρὸς τὴν φύσιν, ἀλλὰ πρὸς τὴν χρείαν (458 a 26), dann aber auch bei der Herstellung von Geräten und Hilfsmitteln: πάντα γὰρ ἡ χρεία διδάσκει τὴν φύσιν (Diodor 3, 15, 7). Es kann, wie gesagt, nicht zweifelhaft sein, daß auch Agatharchides ganz auf dem Boden der vielverbreiteten Lehren Democrits gestanden hat (übrigens im Heranziehen ethnographischen Materials ein Vorgänger des Posidonius, von dem er sich jedoch, wie es scheint, dadurch unterscheidet, das kein „Zeit-

alter der Weisen“ bei ihm eine besondere Rolle spielte). Um so schwerer fällt ins Gewicht, daß bei den Athenern auch die heiteren Künste wie die Malerei schon ἀρχῆθεν erfunden sind und daß ihre ganze παιδεία sein soll ἐκ φύσεως ὑπάρχουσα. Wir haben es eben durchaus mit einem gesegneten Ausnahmevolk zu tun, mit γεννήματα καὶ παιδεύματα θεῶν. Der Timäus und seine Romantik wirkt auch darin nach.

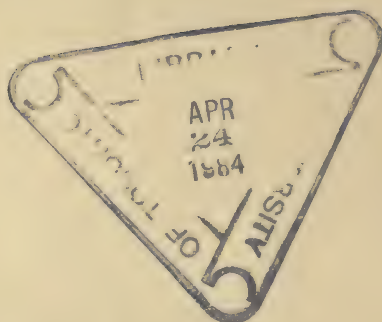
Die Vermutung wird nicht zu kühn sein, daß der Atlantismythus Platons es war, welcher im Anschluß an den Timäus und seine ägyptische Priesterweisheit den Verfasser nun auch von Athen hinüber nach Ägypten führte und damit schließlich dem Gebiete zu, dem seine Darstellung im besonderen sich zuwenden wollte. Aus diesen letzten Abschnitten der Einleitung stammt dann die Schlußekloge des Photius über die Nilschwelle, von der wir schon sahen, wie sie ohne jede Buchgrenze hinüberführt zu dem nun wirklich auch den Namen des Agatharchides tragenden Werke.

* * *

Das Bild des Agatharchides, das sich uns aus der Zuweisung[1] an ihn ergeben hat, die, wie wir glauben, schon Ruhnken beabsichtigte, dürfte in sich überzeugend und nach mancher Richtung hin bedeutsam sein. Indem er seinem letzten anthropogeographischen Werke eine philosophische Einleitung gab, die den Lebensraum und die Bedingtheit des Menschen in großem Stile darstellen wollte, vom Kosmischen zum Tellurischen und Geographischen fortschreitend, legte er, der Peripatetiker und Genosse des pythagoreisierenden Heraclides, eine eklektisch-harmonistische Philosophie zugrunde, für die zweierlei wesentlich ist. Einmal finden wir ihn, den Sohn eines fachwissenschaftlichen Zeitalters, sehr positivistisch gerichtet: die ἐνάργεια ist ihm alles; ein skeptisches Mißtrauen gegen aetiologische Hypothesen über die Sachverhalte selbst, an denen er sich genügen läßt, erfüllt ihn. Aber gleichzeitig tritt nun das zweite hervor: an Stelle des unbefriedigenden Rationalismus, der damals im Epikureismus blühte, die Hinwendung zur frommen pythagoreisch-platonischen Metaphysik. Auch sie war der Zeit eigen, und die Romantik des hellenistischen Literaten-

[1] Während der Korrektur sehe ich, daß soeben v. Wilamowitz, Platon 2, 84, beiläufig auf Photius 249 aufmerksam macht. Er bezeichnet zu meiner Freude das Stück ausdrücklich als „unverächtlich“.

tums verbündet sich damit. So entsteht im Kopfe unseres Peripatetikers jenes eigentümliche zugleich philosophisch und philosophiegeschichtlich bedingte Gebilde, das sich als eine nicht ganz unwichtige Etappe erweist auf dem Wege, der zu Posidonius einerseits und zu den Neupythagoreern anderseits hinführt. Besonders daran war uns gelegen, endlich einmal darauf hinzuweisen, wieviel Posidonisches schon vorposidonisch ist, vor allem das, was man seine „kosmische Stimmung" genannt hat. Agatharchides wird schwerlich der einzige seiner Art gewesen sein. Es wird Zeit, daß man mit der Marke „posidonisch" zurückhaltender umgeht.


APR
24
1984

CARL WINTERS UNIVERSITÄTSBUCHHANDLUNG IN HEIDELBERG

SITZUNGSBERICHTE

DER

HEIDELBERGER AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

STIFTUNG HEINRICH LANZ

PHILOSOPHISCH-HISTORISCHE KLASSE

Jahrgang 1919

1. Pagenstecher, Rudolf. Über das landschaftliche Relief bei den Griechen. Mit 3 Tafeln und 3 Abbildungen im Text. M. 2.50.
2. Domaszewski, Alfred von. Zeitgeschichte bei römischen Elegikern. M. —.65.
3. Ruska, Julius. Griechische Planetendarstellungen in arabischen Steinbüchern. M. 1.70.
4. Liebich, Bruno. Zur Einführung in die indische einheimische Sprachwissenschaft. I. Das Katantra. M. 3.10.
5. Ficker, Johannes. Hebräische Handpsalter Luthers. Mit 2 Tafeln. M. 1.50.
6. Cartellieri, Otto. Charles Rogier. M. 1.—.
7. Immisch, Otto. Agatharchidea. M. 3.60.

Carl Winters Universitätsbuchhandlung, Abteilung Druckerei, Heidelberg